REVUE

D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

PREMIÈRE ANNÉE. — NUMÉRO 1

JANVIER 1920

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

France et Belgique........ **12 fr.** — Union Postale.......... **15 fr.**

Un Numéro séparé : **4 fr.**

L'abonnement est annuel et part de janvier.

ADMINISTRATION — Toulouse, 9, rue Montplaisir. — Paris (7e), Bureaux des *Etudes*, 5, place Saint-François-Xavier.

Tout ce qui concerne la **RÉDACTION** doit être adressé au *Secrétaire* de la Revue, le R. P. J. de Guibert, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

Paraîtront dans les prochains numéros de la Revue *:*

Les écrits spirituels du P. V. Huby.......... **J. V. Bainvel.**

La vie d'ermite au Moyen-Age.............. **Dom Gougaud.**

Notes de neuropathologie.................... **L. Boule.**

La vertu est-elle un effort ?................ **O. Marchetti.**

Sur ce qui différencie, du point de vue de l'observation, certains phénomènes propres aux états mystiques d'avec les manifestations semblables de l'hystérie................ **Aug. Valensin.**

Le don d'oraison............................ **Alb. Valensin.**

Sur l'objet propre de la Théologie spirituelle. **Alb. Valensin.**

« Obediens usque ad mortem »................ **P. Galtier.**

La doctrine de l'amour pur d'après le P. Surin **S. Harent.**

L'abandon a la Providence dans le livre de Job. **J. Calès.**

Illumination prophétique et illumination mystique....................................... **J. Calès.**

L'« ascétisme » de Saint Paul................ **F. Prat.**

Qu'est-ce qu'une imperfection ?.............. **J. de Guibert.**

La diversité des rites dans l'Eglise : quelques traits de son influence sur les formes de la piété personnelle..................... **A. Malvy.**

Les correspondances spirituelles dans la littérature patristique......................... **F. Cavallera.**

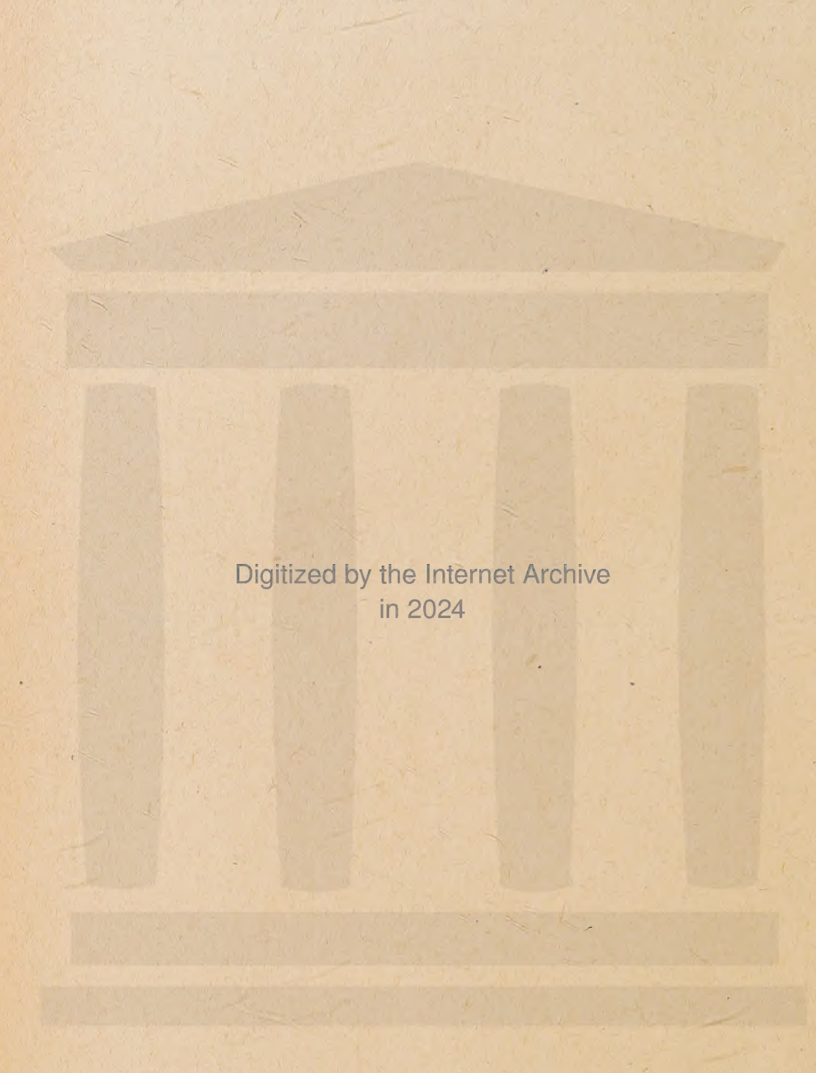
Les plus anciens textes ascétiques chrétiens... **F. Cavallera.**

Le retour de l'ame contemplative a la méditation méthodique......................... **G. Picard.**

Est-ce la passivité de la charité ou la passivité de la connaissance surnaturelle qui caractérise essentiellement et « in recto », les états mystiques de contemplation ?... **N. Balthasar.**

REVUE

D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

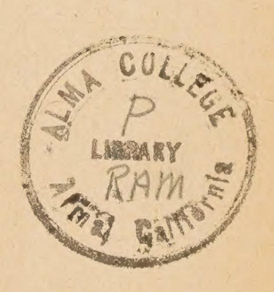


REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

PREMIÈRE ANNÉE

1920



ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

LES ÉTUDES
DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

COMMENT LES COMPRENDRE ?

Le programme envoyé il y a six mois à nos collaborateurs, pour préciser le concours qui leur était demandé, déclarait que notre Revue voulait être « *théologique* au sens le plus propre et le plus compréhensif du mot ».

Il ne sera peut-être pas inutile, même en venant répéter des vérités très banales, d'indiquer en tête de ce premier numéro quel ordre de préoccupations a inspiré la création de cette nouvelle Revue, et comment il faut entendre ce sens *le plus propre et le plus compréhensif* du mot *théologique* employé pour la caractériser. Notre position sera ainsi très nette vis-à-vis de nos lecteurs, tant catholiques que non catholiques.

Établir entre le domaine de la mystique et celui de l'ascétique, une frontière nette et dont le tracé fût accepté de tous, serait à l'heure actuelle une entreprise sans aucune chance de succès (1). S'il s'agit au contraire de leur domaine commun, personne n'aura de difficulté à y faire entrer tout ce qui concerne la « vie spirituelle », c'est-à-dire tout l'ensemble des faits psychologiques tendant à développer (ou entraver) dans l'individu une activité mo-

(1) Voilà pourquoi il a paru nécessaire, dans le titre un peu long de cette *Revue*, de faire figurer les deux mots ensemble : on espère éviter ainsi les méprises fâcheuses qui pourraient résulter de l'emploi d'un seul d'entre eux.

rale et religieuse plus intense, plus haute, à realiser en lui un état plus voisin d'un certain idéal de perfection. Nombre de religions, ou même de simples philosophies, comprennent en ce sens une *spiritualité :* elles proposent un idéal, donnent des préceptes, des conseils, des secours, et par là déterminent la nature et toute la physionomie des vies spirituelles qui les ont pour point de départ ou pour aboutissant.

Notre but ici n'est pas d'étudier également toutes ces *spiritualités.* Elles contiennent assurément, sous leurs immenses différences, bien des éléments psychologiques communs ; il y a, pour en connaître une, tout avantage à la comparer avec les autres : il serait dès lors fort dommageable d'exclure *a priori* les recherches portant sur aucune d'entre elles, et nous n'entendons nullement le faire. C'est néanmoins de la spiritualité *catholique* que nous voulons nous occuper *directement* ici ; les questions plus générales de psychologie religieuse et d'histoire des religions ne seront abordées qu'en vue de mieux éclairer cet objet premier de notre travail (1).

De ce travail quelle est la raison d'être et le but ?

Les publications paraissant actuellement sur la spiritualité catholique, périodiques, livres, brochures, sont innombrables, aussi variées d'esprit et de valeur que de forme et d'étendue. L'immense majorité d'entre elles sont inspirées par des préoccupations où dominent les soucis d'ordre *pratique :* elles visent à exercer une action immédiate sur les âmes, à leur faire connaître et aimer la doctrine catholique sur la vie spirituelle et l'idéal de la perfection chrétienne, à leur transmettre, à elles-mêmes ou à leurs directeurs, les leçons de la tradition et de l'expérience sur

(1) Il est bien évident que cette précision du point de vue choisi, comme celles qui suivront, vise uniquement l'orientation de la *Revue* elle-même : celle-ci reste ouverte à des travaux particuliers qui, sans s'occuper directement de spiritualité catholique, seraient cependant utiles au but général poursuivi.

la manière de conserver et d'accroître cette vie, de tendre efficacement à cet idéal. Les traités systématiques d'ascétique et de mystique sont eux-mêmes, pour la plupart, conçus en vue de cette formation directe des âmes (1).

Il y a cependant un second groupe de travaux où dominent, parfois jusqu'à devenir exclusives, les préoccupations d'ordre spéculatif, le désir d'arriver avant tout à *savoir* ce qu'est la vie spirituelle catholique, que ces travaux soient *historiques, psychologiques* ou *théologiques*.

Sur le terrain *historique*, catholiques et non catholiques s'occupent nombreux de certains groupes, de certaines personnalités plus marquantes, de S. François d'Assise par exemple ou de Sainte Thérèse, des mystiques flamands ou allemands du quatorzième siècle, de S. François de Sales, de S. Ignace et de ses *Exercices*, etc ; nombreuses aussi sont les études sur les ordres religieux, sur des controverses comme celle du quiétisme, ou sur des questions longuement discutées comme l'origine de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Mais, sur d'autres parties, les travaux un peu sérieux sont rares, et plus rares encore les ouvrages d'ensemble permettant une orientation facile et sûre à travers

(1) Il est très difficile de se reconnaître à travers cette immense production où voisinent des écrits sans aucune valeur et des ouvrages très importants, même pour des études spéculatives de spiritualité : qu'il s'agisse des publications récentes ou de celles du passé, on a très peu de bons instruments de travail. On trouvera des indications éparses dans le *Nomenclator* de Hurter (voir la section *Theologia practica*, et les tables aux mots *theol. ascetica, mystica)* ; dans les catalogues d'écrivains des divers Ordres religieux (voir par ex. dans la *Bibliothèque S. J.* du P. Sommervogel, au t. X, l'index ascétique dressé par le P. Bliard, 1909) ; dans les listes d'auteurs spirituels données en appendice à divers ouvrages (par ex. *Dictionnaire d'Ascétique*, de Migne, Paris 1865, t. 2, 1467-1514 ; Poulain, *Grâces d'Oraison*, 9e éd., 1914, p. 639-657). Depuis 1900, la *Collection de la Bibliothèque des Exercices* du P. Watrigant (Enghien, Belgique) donne une Bibliographie périodique fort bien faite sur les *retraites :* mais en somme il n'existe encore aucun répertoire d'ensemble un peu complet, pas même un précis général d'histoire littéraire de la spiritualité catholique, puisque le commode abrégé de M. Pourrat en est encore à son premier volume.

les dix-neuf siècles de vie spirituelle catholique que nous avons déjà derrière nous (1) : c'est même parfois dans des ouvrages de polémique qu'il faudra se résigner à trouver groupés les éléments nécessaires pour essayer de se faire une idée générale un peu approchée de ce passé (2).

Le travail *psychologique* est aussi ancien que la spiritualité elle-même, s'il s'agit de l'observation spontanée qui accompagne nécessairement toute vie intérieure pleinement consciente : les ouvrages *pratiques* des auteurs spirituels, les meilleurs du moins, sont pleins de ses riches résultats. Mais le travail psychologique, en tant qu'observation méthodique, précise, critique, en tant surtout qu'expérimentation, assez récemment organisé lui-même, n'a été que plus récemment encore appliqué de façon un peu suivie aux faits de la vie spirituelle et l'a été surtout par des chercheurs étrangers à notre foi ou même à toute croyance religieuse positive (3).

(1) On peut y suppléer dans une mesure assez large, grâce aux nombreux instruments de travail destinés à faciliter les études d'histoire ecclésiastique : la Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain consacrait depuis 1900 (et consacrera bientôt de nouveau) une section de sa *Bibliographie* aux publications sur l'histoire de la spiritualité. Mais, en-dehors des articles d'Encyclopédies (*Dict. de Théol.* de Mangenot, *Enc. of Relig. and Ethics* de Hastings, etc.), la seule histoire de l'Ascèse chrétienne est celle du Protestant Zöckler (*Askese und Moenchtum*, Franc-fort, 1897) complétée par sa *Tugendlehre des Christentums geschichtlich dargestellt* (Gütersloh, 1904), faite du reste uniquement au point de vue de l'*ascèse* proprement dite ; il y a en outre des travaux sur telle période, comme ceux de Preger pour la Mystique allemande du moyen âge, ou la belle *Histoire... du sentiment religieux en France* de M. Bremond, ou encore le livre tout récent de M. Pourrat sur la *Spiritualité* des Pères : on reste cependant très pauvre en regard de ce qui existe pour la plupart des autres parties de l'histoire ecclésiastique.

(2) Par exemple dans la *Tradition... sur la contemplation*, d'Honoré de Sainte-Marie (1708).

(3) On sait le nombre considérable de revues et publications de tout genre consacrées aux questions de psychologie, de médecine mentale etc. Presque toutes abordent plus ou moins fréquemment des matières intéressant directement ou indirectement la vie spirituelle. Les *index* et répertoires périodiques ne manquent heureusement pas : qu'il suffise ici de mentionner celui de la *Revue néo-scolastique* dressé par l'Institut

La *spéculation théologique,* au contraire, ne pouvait être que l'œuvre de savants catholiques. Les questions de mystique et d'ascétique spéculatives furent d'abord, comme les questions de morale, uniquement abordées dans les grands traités sur l'ensemble de la théologie, dans la seconde partie de la *Somme théologique* par saint Thomas et depuis le seizième siècle par ses commentateurs. Plus tard des traités spéciaux sont consacrés aux questions théoriques de spiritualité, comme les grands ouvrages des théologiens carmes du dix-septième siècle ou celui de La Reguera ; souvent de vastes travaux de polémique comme celui de Calatayud ou de larges exposés dont le but premier est plutôt pratique, comme celui d'Alvarez de Paz, font à ces questions une part considérable et très utile. Ce dernier cas semble aujourd'hui le plus fréquent : si les travaux purement spéculatifs restent assez rares (1), des publications visant un but d'utilité pratique abordent elles aussi fréquemment les problèmes théoriques.

Pour nous croyants, nous ne ferons aucune difficulté de le reconnaître, la première catégorie de ces travaux, ceux où domine ce souci de l'utilité pratique, sont les plus indispensables, et les plus immédiatement nécessaires : et c'est là ce qui en explique la prédominance dans notre littérature spirituelle. — Nous savons, en effet, par notre foi que la vie surnaturelle de nos âmes n'est pas une conception lointaine, périmée, une pure fantaisie d'imagination, mais une réalité que nous portons actuellement en nous,

Léon XIII de Louvain, sous les auspices de l'Institut international de Bibliographie, de Bruxelles. La psychologie religieuse avait, en 1914, sa revue spéciale en Allemagne (*Archiv für Religionspsychologie*, Tübingen) ; on connaît la part très large que lui font les revues théologiques et philosophiques anglo-américaines ; nos publications catholiques françaises, *Revue de Philosophie*, *Recherches de Science religieuse*, etc., ont donné elles aussi d'excellents travaux sur ces matières.

(1) De moins en moins cependant : sur la nature de la contemplation mystique, les travaux récents abondent ; rien que pour 1919, on en trouvera plusieurs cités dans notre Bibliographie, et ils n'y sont pas tous.

la plus haute, la plus durable. Dès lors, étant assurés par les enseignements du magistère infaillible sur les grandes vérités qui commandent la direction de notre vie, le plus essentiel pour nous n'est pas de spéculer, mais de réaliser. « Opto magis, disait l'*Imitation de J.-C.* (I, 1, 3), sentire compunctionem, quam scire eius definitionem. »

L'étude spéculative, scientifique, de notre spiritualité sera-t-elle donc pour nous un simple luxe, un de ces accessoires dispendieux qui ornent et embellissent notre existence dans les jours heureux et tranquilles, mais dont il faut savoir se passer aisément aux heures plus difficiles ? Non certes ; et cela, sans parler d'autres motifs, en raison d'un double fait.

Et d'abord, au milieu de l'effort actuel des intelligences, penchées sur les mystères de la vie matérielle, pour en étudier minutieusement, patiemment, les moindres manifestations, pour découvrir pas à pas comment la conserver et la développer un peu mieux, pouvons-nous toujours nous rendre ce témoignage, que notre effort pour connaître la vie spirituelle est proportionné à ce que nous croyons de la grandeur et de l'importance de cette vie ? Qu'il s'agisse de biologie, de psychologie ou d'histoire, bibliothèques, laboratoires, revues, publications et répertoires, coûteux et magnifiques, vies entières de travailleurs, tout est employé sans compter pour perfectionner et étendre nos moyens de connaître la vie sous toutes ses formes. Sur plus d'un point, cet immense labeur a rencontré et étudié par l'extérieur, de biais, la vie intime de l'Eglise et celle des âmes chrétiennes ; des incroyants étonnés ont découvert quelque chose de cette vie qui pour nous est si familière : tantôt, entraînés par les habitudes de pensée contractées sur d'autres terrains, ils s'obstinent à vouloir la faire rentrer violemment dans leurs cadres déjà prêts ; tantôt, au contraire, captivés par ce qu'ils ont entrevu, ils poursuivent avec une sympathie inquiète toutes les manifestations de ce monde jusqu'alors inconnu pour eux.

De cet effort, pouvons-nous, si peu que ce soit, nous désintéresser? A ceux qui cherchent, nous devons de venir collaborer avec eux, leur apportant le secours inappréciable de notre expérience personnelle de la vie surnaturelle, de l'intelligence pratique et concrète que nous avons de pratiques, de doctrines, de faits qui leur sont étrangers. A ceux qui croient comme nous, nous devons de ne pas laisser poser et résoudre en dehors de nous, sur des données incomplètes ou mal comprises, des problèmes qui touchent ce que nous avons de plus précieux en ce monde. A la vie spirituelle elle-même, enfin, au prix que nous y attachons, à l'amour et au respect qu'elle nous inspire, nous devons de ne pas moins porter dans son étude que dans aucune autre, le souci de la parfaite loyauté scientifique, de l'information aussi complète, de la méthode aussi rigoureuse que possible, la passion de savoir et la patience à n'omettre aucune des recherches nécessaires.

Deuxième fait : des divergences d'opinions et de tendances existent actuellement sur des points, même importants, entre des maîtres très autorisés de la vie spirituelle catholique. Qu'une part de ces divergences soit plus apparente que réelle et tienne à l'emploi en des sens différents de certains termes courants, comme ceux de *mystique* ou de *contemplation*, cela paraît hors de doute (1) ; mais, si forte que soit cette part, il reste de graves problèmes en discussion. Or il y aurait un grave inconvénient à ce que ces problèmes fussent uniquement abordés par leur côté pratique, non pour eux-mêmes, mais en vue de la direction immédiate des âmes. Les âmes ne peuvent pas attendre : c'est *aujourd'hui* qu'elles doivent travailler à leur sanctification, et aujourd'hui donc qu'elles ont besoin d'une réponse précise et catégorique. Et cela, même si les maîtres ne sont pas entièrement d'accord, même si les questions ont encore be-

(1) Le P. Villada intitulait récemment un de ses intéressants articles sur la mystique : *Cuestiones de nombre : la contemplación adquirida*, Razon y Fe, 1919 t. 54, p. 198-214.

soin de mûrir et de chercher une solution adéquate, à travers les méandres de longs travaux préparatoires. Les problèmes posés devant nous s'achemineront sans doute lentement, pas à pas, vers des solutions pleinement satisfaisantes, qui s'imposeront à tous, comme s'imposent actuellement (même en dehors des définitions de l'Eglise) les solutions de nombreuses difficultés qui divisaient les théologiens de jadis (1); mais ces acquisitions, assez solides pour devenir définitives, seront préparées et réalisées comme l'ont été celles dont nous bénéficions nous-mêmes, surtout par un patient travail de recherches méthodiques et désintéressées.

Les études sur la vie spirituelle où domine le point de vue spéculatif sont donc doublement nécessaires : rappelons sommairement dans quelles directions et dans quel esprit elles doivent être poursuivies.

Réduire ces études au simple travail de collectionner des textes ou des faits, si curieux qu'ils fussent, nous laisserait loin du but à atteindre; les concevoir, au contraire, comme un travail purement déductif serait leur enlever toute solidité et fausser la notion même de Théologie (2).

Il est certainement légitime et commode, il est même souvent indispensable, dans l'exécution d'un travail particulier, de bannir toute autre préoccupation que celle du simple fait à constater ou à analyser; on accomplit déjà

(1) Sans parler de la communion fréquente, où une décision de l'autorité est venue fort heureusement hâter le progrès théologique, on peut citer comme exemple la question de l'erreur invincible excusant de tout péché : que l'on rapproche les hésitations et les solutions boiteuses des théologiens, même au début du XIIIe siècle, et la doctrine universellement reçue depuis saint Thomas, et l'on sentira ce que peut être le progrès théologique, là même où l'Eglise n'intervient pas.

(2) « Il est clair qu'il faut unir ces deux méthodes : inductive et déductive, analytique et synthétique... telle est, croyons-nous, la vraie méthode de la théologie ascétique et mystique, et il ne peut en être autrement si celle-ci est, comme nous l'avons vu, l'application de la théologie à la direction des âmes vers une union à Dieu toujours plus intime. » R. P. GARRIGOU-LAGRANGE. *La théologie ascétique et mystique, objet et méthode*, VIE SPIRITUELLE, 1919, t. 1, p. 17-18.

une très utile besogne rien qu'à recueillir des observations exactes, à établir des données historiques sûres. Nous n'avons en particulier, comme croyants, aucune difficulté à nous cantonner, certains pour un temps, d'autres pour toute leur carrière, dans ces recherches positives, à y appliquer aux phénomènes de la vie spirituelle les mêmes méthodes scientifiques que les incroyants, à les y appliquer même (dût-on s'en étonner) avec plus de liberté d'esprit qu'eux. — Mais précisément parce que nous ne sommes pas poussés à ces travaux par une simple curiosité de chercheurs, parce que notre foi nous fait connaître et aimer la vie surnaturelle de nos âmes dans son intime et non plus seulement dans ses contours extérieurs, nous ne pouvons pas considérer cette limitation, imposée peut-être à nos travaux personnels, comme posant les frontières mêmes de la science générale des choses spirituelles. Nous savons qu'entre cette science positive et les enseignements de notre foi, il n'y a pas de coupure infranchissable, que dogmes et expériences se peuvent mutuellement éclairer. Nous savons aussi que, de cette vie spirituelle, notre foi nous fait atteindre la réalité profonde, les principes, l'origine et l'avenir, avec une fermeté et une pénétration qui laissent bien loin en arrière les conclusions les plus précieuses de l'histoire, de la psychologie et même de la métaphysique la plus haute. Voilà pourquoi le plan général de nos études sur la spiritualité resterait incomplet et tronqué s'il ne mettait au premier rang les méditations, les déductions et les conclusions de la théologie.

Le développement actuel des recherches positives rend ce travail plus opportun que jamais. Si, en effet, il s'agissait simplement pour nous de recueillir les principes de la vie spirituelle, tels qu'ils se dégagent spontanément d'une lecture attentive de la Bible, des Pères, des écrivains mystiques, d'en mesurer la valeur et d'en préciser le sens par les seules lumières que donnent une longue familiarité avec ces textes et un sens catholique très sûr, d'y ajouter

uniquement les leçons de cet empirisme qui accompagne toute vie intérieure sérieuse, pourrions-nous espérer faire autre chose que répéter à notre manière ce qui a déjà été si bien dit avant nous ? Mais justement parce que les progrès des études historiques, psychologiques, mettent en nos mains des ressources qui manquaient à nos maîtres, nous pouvons légitimement espérer, si petits que nous soyons auprès d'eux, faire réaliser quelques progrès aux questions qu'ils agitèrent et à celles qui se sont posées depuis.

Mais, pour répondre à ces questions, lesrec herches positives ne suffisent pas : leurs résultats, *pris matériellement,* posent souvent plus de problèmes théologiques qu'ils n'en résolvent. C'est l'analyse et la discussion qui dégageront les éléments de solution qu'ils contiennent. Le travail déductif est donc nécessaire : inutile d'insister, d'ailleurs, car c'est à lui que l'on pense d'instinct dès qu'on parle de théologie ; toutefois on voit déjà qu'il ne saurait suffire, pas plus au chapitre de la spiritualité que dans le reste de la dogmatique.

Prendre les dogmes qui dominent la vie spirituelle, tels qu'ils s'offrent à nous, dans leur sens obvie, les méditer à loisir, les comparer entre eux et avec les principes de la philosophie, en déduire les conclusions, coordonner principes et conclusions en un système fortement charpenté, aux lignes nettes et fermes, complètement dégagé des broussailles d'une érudition sèche et encombrante, c'est évidemment un idéal séduisant : est-il possible pour nous ? Ici encore un théologien particulier peut, jusqu'à un certain point, laisser à d'autres les recherches positives et se cantonner lui-même dans un travail exclusif de hautes réflexions spéculatives : la théologie en général ne le peut pas.

Notre expérience personnelle de la vie spirituelle nous apprend beaucoup, elle nous fait *réaliser* des idées qui, sans elle, resteraient pour nous purement schématiques et abstraites ; chez certaines âmes cette expérience pourra même aller jusqu'à une évidence directe de l'action divine

en elles ; mais il reste que, dans leur ensemble et pour la masse des chrétiens, notions et principes de spiritualité viennent d'abord du dehors, et que pour tous ils tiennent précisément leur valeur normative de cette origine extérieure, c'est-à-dire du fait qu'ils appartiennent au dépôt de la révélation publique confié au magistère infaillible de l'Eglise. Si donc nous voulons avoir une spiritualité qui ne soit pas purement philosophique, qui bénéficie des garanties offertes par la tradition dogmatique, nous devons mettre à la base de tout notre travail théologique l'étude des témoignages qui font arriver jusqu'à nous cette tradition dogmatique.

C'est si vrai que les plus déductifs parmi les grands théologiens conservent une large place à l'exposé et à la discussion de ces témoignages : qu'il suffise de citer le plus grand de tous, S. Thomas d'Aquin, et de renvoyer à son incomparable exposé de la doctrine spirituelle dans la *Secunda* : ce n'est pas comme dans Pierre Lombard un simple catalogue d'*autorités*, la synthèse de la doctrine est faite ; mais les données révélées positives en forment le fondement bien apparent (1).

Or, il n'y a pas deux manières d'étudier des documents qui nous font connaître par leur témoignage une pensée étrangère à la nôtre ou un fait du passé : établir si, d'après S. Grégoire, la contemplation peut, dès cette vie, s'élever

(1) Qu'on prenne par exemple la question *de vita contemplativa* (2-2, q. 180) et qu'on en parcoure les huit articles : sur 27 difficultés que s'oppose pour les discuter le Docteur Angélique, 23 (on pourrait même dire 24 en tenant compte de la réponse art. 7, ad 1) portent sur des textes de l'Ecriture Sainte, de S. Grégoire, de S. Augustin, du Ps. Denys, de S. Bernard, de Richard de S. Victor ; dans 7 articles sur 8, l'argument général opposé aux difficultés *(Sed contra)* est lui aussi basé sur un texte ; enfin dans 4 sur 8, les explications données dans le corps de l'article reposent elles aussi sur des passages empruntés à l'Ecriture, aux mêmes Pères et à S. Ambroise. Ce n'est pas un cas isolé : les autres questions consacrées à la Vie spirituelle donneraient des proportions du même genre, parfois de plus fortes, comme la question 45 de la 2-2., sur le don de sagesse : elle ne contient pas une seule difficulté où ne soit allégué un texte, et il en est de même pour le *Sed contra* et le corps de tous ses articles.

jusqu'à la vision de l'essence divine, préciser en quel sens Innocent XII a condamné l'enseignement de Fénelon sur l'*état de contemplation,* ou déterminer quelle a été la doctrine exacte d'Epictète sur l'*apathie*, ce sont des travaux de même ordre : dépouillements et comparaisons de textes, études de vocabulaire, analyse de théories et d'arguments, recherche de leur genèse ou de leur filiation... : une démonstration de ce genre comporte tout cela, dans la mesure du possible, si on ne veut rien lui enlever de sa force. Et pour nous, ce travail proprement historique une fois terminé, il restera encore à le compléter par ce qui est la besogne propre du théologien : examiner quel degré d'autorité présente tel document du magistère, dans quelle mesure cette autorité en garantit les diverses parties ; ou bien rapprocher les témoignages isolés des divers docteurs, en dégager le consentement, analyser les éléments traditionnels ou simplement scientifiques de ce consentement, etc (1)... Tous ces longs détours sont bien différents des brefs *Sed contra* et des nettes réponses de S. Thomas : cette différence ne doit pas nous donner le change. Dans les deux cas, la conception essentielle du travail théologique est la même : atteindre le « donné révélé » pour y rencontrer le point d'appui propre du raisonnement théologique. Mais S. Thomas fait ce travail documentaire en se servant des procédés de recherche historique tels qu'ils étaient en usage de son temps, tandis qu'aujourd'hui ces procédés se sont immensément développés et perfectionnés. La question ne se pose donc même pas pour nous de savoir si notre théologie spirituelle peut se passer de bases positives. On pourrait uniquement se demander : utiliserons-nous ces progrès des méthodes

(1) De là tout particulièrement vient l'impossibilité qu'il y a pour le théologien à se contenter d'utiliser les *résultats acquis* par le travail des historiens de métier. Une certaine initiation personnelle aux recherches historiques est indispensable pour cette utilisation ; mais surtout il y a nombre de points, secondaires pour l'historien, que celui-ci négligera ou traitera en passant, et qui sont au contraire indispensables au théologien pour exécuter son travail.

historiques pour l'étude des témoignages qui nous apportent la vérité révélée, ou bien nous contenterons-nous des résultats approchés et provisoires, remplis d'à-peu-près, de lacunes, d'erreurs même, auxquels seuls peut aboutir un examen rapide et sommaire de ces témoignages ? Poser la question, c'est la résoudre.

Ces quelques réflexions suffiront, je l'espère, à justifier par avance la place faite, dans une Revue qui veut être avant tout théologique, aux questions d'exégèse et d'histoire, d'érudition même ou de philologie.

Les recherches de psychologie s'imposeraient comme auxiliaires d'une façon moins essentielle peut-être et moins intime, s'il s'agissait de la théologie en général ; mais pour la théologie ascétique et mystique, elles se trouvent être aussi indispensables que celles d'histoire : la vie spirituelle, nous le rappelions il y a un instant, se compose de faits qui rentrent tous par quelque côté dans le domaine de la psychologie. Il y aurait donc à faire pour la seconde des constatations analogues à celles que nous venons d'esquisser pour la première.

En psychologie comme en histoire, les méthodes se sont perfectionnées : à l'observation spontanée et occasionnelle, à la simple analyse des faits qui se présentent d'eux-mêmes devant la conscience, sont venues s'ajouter l'observation précise, méthodique, étendue, l'expérimentation même, sur une échelle de plus en plus large. Un travail considérable a déjà été fait, soit dans le domaine de la psychologie générale, soit dans celui de la pathologie mentale, soit dans celui plus particulier de la psychologie religieuse : ne voir dans ce travail que ses minuties, ses va-et-vient inévitables, que l'étroitesse de vues ou la passion apportée parfois dans son exécution, ne tenir compte dans ses résultats que des éléments caducs, provisoires, inutiles, s'en prévaloir pour tout rejeter ou négliger en bloc, serait aussi peu loyal et aussi peu sérieux qu'indigne des préoccupations qui doivent inspirer notre travail théologique.

Le caractère surnaturel de notre vie intérieure ne modifie pas nécessairement le dessin psychologique de cette vie, et là même où il le modifie, ce n'est pas en y introduisant violemment des éléments complètement étrangers, mais bien en aidant, complétant, transformant, élevant ce qui constitue déjà notre activité psychique naturelle : dès lors comment une étude complète sur l'oraison pourrait-elle se désintéresser des recherches sur l'attention ? Comment étudier aujourd'hui, à la suite de Cassien, les *maladies* qui menacent la vie spirituelle, sans tenir aucun compte du fait que, pour une bonne part, ces maladies sont les mêmes qu'étudient les spécialistes de la pathologie mentale et de la psychiâtrie ?

Mais ici, autant, et peut-être plus encore, que pour l'histoire, le contact ne peut être sérieusement établi entre les deux ordres de recherches, théologiques et psychologiques, les emprunts ne peuvent être faits utilement et sans danger, que par des travailleurs qui aient patiemment acquis le droit de se dire chez eux des deux côtés de la cloison : rien ne peut remplacer la double initiation personnelle aux méthodes de la théologie et à celles de la psychologie. Pour s'en convaincre, théologien et psychologue n'ont qu'à se rappeler un instant, chacun de son côté, les méprises déconcertantes qui les ont arrêtés et découragés à chaque pas, pendant qu'ils lisaient le résultat de quelque incursion hasardeuse faite sur leur propre domaine par un chercheur, illustre peut-être, mais venu de la maison d'en-face avec un passeport insuffisant.

Inutile d'insister sur une nécessité évidente : pour le faire, du reste, me manquerait précisément cette nécessaire compétence, et ce ne sera que prudence de laisser à de mieux préparés le soin d'aborder ces questions ici-même, et très prochainement. Il suffira pour le moment d'avoir rappelé d'un mot pourquoi nous n'avons pas ici non plus le droit de négliger, par paresse, routine ou préjugé, le secours que la Providence nous ménage sur ce terrain

pour mieux connaître la vie spirituelle, et à quelle condition nous en pourrons pleinement profiter.

Tâche immense donc pour préparer, élaborer ces matériaux historiques et psychologiques, pour en réaliser ensuite la mise en œuvre théologique. D'excellents ouvriers s'y sont déjà attelés avec succès de divers côtés : notre *Revue* ambitionne de venir joindre ses efforts aux leurs. Elle voudrait tout particulièrement, en groupant notes, échanges d'idées, indications scientifiques et informations bibliographiques, contribuer, pour sa modeste part, à développer dans les études de spiritualité cette organisation du travail qui se montre si complète et si féconde dans d'autres domaines, celui de la biologie, par exemple, ou de la philologie classique.

Au lecteur qui vient de parcourir ces pages, trop longues peut-être, consacrées à parler de méthodes, d'érudition et de spéculation, je demande, en terminant, de laisser un instant tomber toute cette poussière de pensées tourbillonnantes, de redescendre, dans le calme, au fond de son âme, et d'y sentir par sa propre expérience combien tout ce travail de fiches ou de raisonnements reste peu de chose pour l'accroissement de la vie spirituelle dans le monde. Que sont, en effet, pour cet accroissement, tous les progrès de la *science* spirituelle, à côté du moindre pas fait en avant par une âme ignorante, dans l'humble et généreuse docilité à l'Esprit de Dieu qui la pousse, à la voix de l'Eglise qui la guide? Mais ces progrès de la science se trouvent être souvent la condition d'un essor plus libre, plus sûr, plus soutenu, des âmes vers Dieu : cela suffit à nous faire aimer le travail, même obscur et aride, qui, à plus ou moins longue échéance, mais très efficacement, aboutira un jour à plus d'amour pour notre chef le Christ Jésus.

Ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός. *Eph.* 4, 15.

Toulouse. Joseph DE GUIBERT, S. J.

LE PROCÈS DE MOLINOS (1)

(1685-1687)

Dès le dix-septième siècle, on a dit que le Cardinal d'Estrées avait eu l'initiative du procès de Molinos. Tous les historiens, ou presque tous, l'ont répété, les protestants avec indignation, les catholiques avec quelque complaisance. La correspondance diplomatique du Cardinal ne justifie en rien l'affirmation et même elle s'y oppose. Le Cardinal écrit à Louis XIV, à la date du 11 septembre 1685 :

On a mis dans les avis publics, qui sont presque toujours pleins de faussetés, qu'on me devait la découverte de cette secte et que j'avais fort travaillé pour faire arrêter Molinos. Je ne m'attribue pas ce mérite. Il est bien vrai que ses idées m'ont toujours paru vaines et chimériques et que je m'en suis expliqué de la sorte dans les occasions, mais sans y mêler aucune chaleur ; et depuis qu'il est en prison j'ai assez pris soin d'empêcher que la poursuite d'une chose de cette importance ne se ralentît ou ne s'évanouit (2).

En dépit du triomphe apparent qu'il avait remporté sur les adversaires de la *Guide* spirituelle, en faisant mettre leurs ouvrages à l'Index, Molinos demeurait aux yeux de beaucoup, à Rome, un directeur d'âmes fort suspect.

(1) J'abrège ce récit et réduis au minimum les notes et références. Les lecteurs de la *Revue* voudront bien me faire crédit, en attendant qu'ils puissent lire *Le Quiétiste espagnol Michel Molinos*.

L'ouvrage est achevé et s'imprime. Il fera partie de la collection *Etudes de théologie historique*, publiée, chez Beauchesne, par MM. les Professeurs de théologie de l'Institut catholique de Paris.

(2) Arch. Aff. étr. *Rome* 294, f° 272.

Les suspicions finirent par s'aggraver au point que les cardinaux du Saint-Office décidèrent une prise de corps.

Le 18 juillet 1685, en plein jour, la maison de Molinos fut investie par une troupe de sbires pontificaux. Le docteur aragonais habitait alors le quartier des Monti, non loin de l'église de Saint-Laurent in Panisperna, dans la rue qui conduit de celle des Serpents à l'Esquilin. La brusquerie de la décision cardinalice permit de le surprendre à son domicile.

Au premier moment il essaya de résister. Seul, avec les gens de sa maison, contre une troupe d'hommes armés, il devait succomber très vite dans une lutte trop inégale. Il lui restait la ressource de cette éloquence par laquelle il avait séduit tant de monde. Il se mit à discourir. Dans sa maison, dans la rue, tandis qu'on l'emmenait, il prit le ciel à témoin de son innocence et menaça de la vengeance divine ceux qui l'arrêtaient. Il disait au sbire le plus proche de lui : « Vous avez de la chance d'approcher le docteur Molinos ; combien de Romains, parmi les plus grands, voudraient être à votre place », etc., etc.

Toute la ville s'émut de l'arrestation du fameux mystique. Pendant plusieurs jours, dit le Cardinal d'Estrées, on ne parla d'autre chose.

L'opinion d'ailleurs allait à la dérive. On applaudissait, on s'étonnait, suivant son milieu. Même parmi les gens instruits et d'église — tels que les bénédictins français de Rome — on était fort embarrassé pour savoir que penser au juste de l'emprisonnement du grand directeur à la mode.

L'ambassadeur d'Espagne, don François Bernard de Quiros, mandait au roi son maître :

Depuis vingt ans vivait en cette cour, avec le crédit d'une vertu exemplaire, le docteur Molinos, sujet de Votre Majesté, natif du royaume de Valence. Sa bonne renommée le faisait consulter par des personnes de toute condition et il en dirigeait un grand nombre vers la perfection de la vertu et l'oraison de quiétude. Il a même

écrit là-dessus un livre qui, s'il a été fortement attaqué, n'a pas été jusqu'ici réprouvé par le tribunal de l'Inquisition...

J'informe de tout cela Votre Majesté sans pouvoir assigner avec certitude le motif de cet emprisonnement... Mais généralement on dit qu'il s'agit de doctrines inusitées et malsonnantes sur l'oraison de quiétude et la fréquentation du sacrement de l'Eucharistie sans confession préalable (1)...

Le Cardinal d'Estrées est mieux instruit que Bernard de Quiros. Homme d'église et juge au tribunal du Saint-Office, il est doublement qualifié pour savoir. Ses dépêches précisent les griefs et marquent toutes les étapes du procès.

Depuis le printemps de 1685, les charges s'accumulaient, par des dénonciations faites au Saint-Office, contre Molinos. De là, la décision prise à l'unanimité d'arrêter l'inculpé. Le Cardinal Azzolino, qui le protégeait, suivit l'avis commun. Et Innocent XI, après un moment de vive résistance, laissa faire. Raisonnablement pouvait-on laisser dogmatiser à son aise un homme accusé d'enseigner des maximes comme celle-ci : « Quand l'entendement parvient à un degré d'élévation qui attache à Dieu toute l'âme, quelques désordres qui se passent dans les sens, on ne doit plus les regarder comme des péchés ? »

Molinos avançait ces propos dans des lettres de direction. On avait en main les textes. Les premiers papiers saisis ou livrés en amenèrent d'autres. Les dirigés vinrent d'eux-mêmes ou furent cités, pour s'expliquer en face de leur directeur. Les interrogatoires, les confrontations firent découvrir d'autres lettres et d'autres pénitents. Un mois après l'arrestation, le Cardinal d'Estrées écrit déjà : « Quoiqu'on ne voie pas encore le fond de l'affaire, il en paraît assez pour dire que ce docteur n'en sortira pas heureusement et sans demeurer discrédité (2). »

(1) Arch. gen. de Simancas. *Secret. de Estado* 3071 : Dépêche du 29 juillet 1685.

(2) Dépêche du 14 août 1685.

L'assesseur du Saint-Office, Mgr Piazza, et le P. Mazza, commissaire du Saint-Office, montraient le plus grand zèle et la plus parfaite intégrité dans la procédure. Il le fallait, pour triompher des incertitudes du Pape, qu'un penchant secret inclinait toujours vers Molinos.

Tandis que l'Inquisition romaine poursuivait lentement ses opérations judiciaires, l'Inquisition d'Aragon condamna, le 24 novembre 1685, toutes les éditions espagnoles de la *Guide spirituelle*. Le tribunal n'hésitait pas à dire que le livre contenait nombre de propositions « malsonnantes, offensives des oreilles pies, téméraires, fleurant l'hérésie des Illuminés et erronées. »

Le coup était direct, rude, fatal. Les amis de Molinos furent consternés. Dans l'entourage du pape, la mesure déplut comme une sorte d'usurpation déplacée. Le procès romain continua dans le silence. Pour achever de déconcerter l'opinion, le 2 septembre 1686, Innocent XI comprit, dans la promotion des cardinaux, Pier Matteo Petrucci, l'évêque de Jesi, qui avait écrit pour disculper d'erreur la *Guide* de Molinos.

Malgré tout, Piazza, Mazza, les cardinaux du Saint-Office tiennent bon. Les interrogatoires, les confrontations, les examens des lettres de Molinos se poursuivent. Hors de Rome, d'autres procès commencent, qui mettent en cause le quiétisme et l'auteur de la *Guide*. L'archevêque de Pise envoie à Rome une liste de 204 propositions, extraites des ouvrages des maîtres de la spiritualité nouvelle ; et il en demande l'examen au Saint-Office. La cause de deux oratoriens de Matelica, dans laquelle Petrucci et Molinos se trouvent impliqués, reflue à Rome. A mesure que ces incidents s'ajoutent les uns aux autres, la nécessité d'agir, pour contenir les excès du quiétisme molinosien, s'impose aux moins clairvoyants et aux plus inertes. Le Saint-Office décide d'envoyer une circulaire aux évêques d'Italie (15 février 1687).

Dans cette pièce, signée par le Cardinal Cybo, on cons-

tate d'abord la multiplication, en plusieurs diocèses de la Péninsule, de réunions diverses où l'on pratique l'oraison de quiétude. La responsabilité en est imputée à « certains directeurs que leur inexpérience des voies de Dieu fréquentées par les saints, ou peut-être même leur malice » ont jetés dans des nouveautés. Leurs « principes » sont équivoques; et ils sont « mis en pratique » d'une façon déplorable. Et il en résulte que, sous prétexte « d'inculquer des maximes de la plus raffinée perfection », ces docteurs aboutissent finalement à « instiller dans l'esprit des simples des erreurs très graves et très pernicieuses, d'où procèdent jusqu'à des hérésies manifestes et des abominations honteuses ». En conséquence le Saint-Office charge les Ordinaires de rechercher et de dissoudre ces associations quiétistes ; d'écarter des monastères tout confesseur suspect de pareilles théories; et de veiller en général à ce que les directeurs de consciences marchent par les chemins traditionnels.

Bien qu'elle se tînt dans les généralités, cette circulaire était un acte efficace ; elle avait l'avantage de dénoncer officiellement, comme dangereux et interdit, au moins un certain quiétisme.

En envoyant à Madrid la circulaire signée par Cybo, Bernard de Quiros notait que le nombre des arrestations était considérable et l'obstination des inculpés effrayante. Le cardinal d'Estrées faisait remarquer au roi que le document était déjà un jugement sur la doctrine et la personne de Molinos. Il ajoutait (4 mars 1687) que l'on avait tiré des lettres de Molinos plus de 250 propositions et qu'il n'est pas imaginable combien il y a dans cette direction molinosienne « de présomption, de témérité, d'ignorance et d'égarement. »

Dès l'apparition de la *Guide*, Bell'huomo, Segneri, Regio, par leurs savants ouvrages, avaient essayé de montrer l'erreur et le péril (1). En 1687, Francesco Buonavalle — un

(1) J'ai exposé ces controverses dans les *Recherches de science religieuse* (mai-septembre 1912, janvier 1914).

pseudonyme certainement — recommence la même démonstration dans un livre intitulé *Abrégé des doctrines quiétistes modernes*.

Ces doctrines sont ramenées par l'auteur à cinq chefs principaux : contempler sans image, attendre des miracles, prier mentalement sans attention, exclure l'usage de la méditation, abolir l'usage des images pieuses. Pour chacune des assertions Buonavalle renvoie soigneusement aux livres des écrivains combattus ; et en quelques mots fait la réfutation. Afin d'appuyer chacun de ses verdicts, il en appelle à l'autorité des Pères, des théologiens et des mystiques ; saint Thomas et sainte Thérèse sont particulièrement invoqués. Le crédit de la grande doctoresse espagnole était trop exceptionnel pour que Buonavalle ne s'efforçât pas d'arracher aux quiétistes l'appui qu'ils y prétendaient trouver. Il ne se contente pas de discuter les textes que ces écrivains allèguent ; il en aligne de nombreux et de fort longs, groupés par ordre. Ces citations ne tiennent pas moins de 34 pages dans un opuscule qui en compte seulement 98. Pour achever de donner au quiétisme le coup de grâce, Buonavalle ne manque pas d'insérer, *in calce* de son étude, le texte de la condamnation prononcée contre la *Guide* par l'Inquisition d'Aragon.

En dépit de tant d'efforts, faits à Rome et ailleurs, deux ans après l'arrestation de Molinos, le procès n'était pas encore terminé. Pourquoi ?

Il y a, pour l'expliquer, l'étendue des opérations judiciaires dont les ramifications nombreuses demandaient à être suivies avec une patiente attention. Les témoins entendus furent plus de soixante.

Du moment que l'affaire était en partie doctrinale, il fallait dégager, dans les incidents de la cause, les idées essentielles du Molinosisme, les discuter avec Molinos et avec ses dirigés, les formuler en phrases authentiques, en qualifier la valeur suivant les données de la saine théologie : un

pareil travail demandait beaucoup de temps. D'autant que les congrégations romaines, comme tous les grands bureaux d'administration, ont leur lenteurs professionnelles.

Enfin, pour tout dire, la décision de la cause appartenait au pape. Or, Innocent XI, dans le procès de quiétisme, jouait des rênes plus que de l'éperon.

Sa santé est misérable. Il passe des semaines, des mois, sans sortir de sa chambre. En outre les soucis le dévorent : les grosses querelles de la régale, du gallicanisme, des franchises, l'ont mis aux prises avec Louis XIV, dans une lutte âpre et longue. Par ailleurs, le pape est porté à atténuer le cas de Molinos. Lorsqu'il n'était encore que le cardinal Odescalchi, il protégeait le docteur espagnol. Il a laissé mettre à l'Index les écrivains qui ont combattu la *Guide*. Il a fait Petrucci évêque et cardinal. Ses deux secrétaires de confiance, Favoriti d'abord, puis Casoni, l'ont toujours poussé à ne point changer d'attitude. Le cardinal Azzolino et la reine Christine de Suède n'ont rien ménagé pour conserver à Molinos la bienveillance du pape. Il est vrai, le procès a révélé des mystères d'iniquité et un nid de doctrines erronées. Et c'est pourquoi le Pontife a dit parfois à ses familiers : « On nous a trompé. » Mais il s'agit de répéter cette parole en public, dans un acte solennel ; condamner Molinos, c'est condamner Petrucci ; les condamner tous deux, c'est se condamner lui-même, puisqu'il les a comblés de sa faveur. L'amour-propre instinctif, les intrigues savantes, l'irrésolution naturelle de son caractère s'accordent pour conseiller au pape des délais sans fin.

Il n'y a pas jusqu'à sa piété profonde qui n'ait contribué à égarer l'opinion d'Innocent XI. Il faisait bon accueil aux prophéties et révélations. Molinos, par ce moyen encore, s'était emparé de sa confiance. Il fallait beaucoup de temps pour dissiper ces illusions.

Voilà pourquoi le procès de Molinos, engagé tardivement, s'est péniblement prolongé pendant plus de deux an-

nées, avant d'arriver à la conclusion que de fermes esprits avaient indiquée dès la première heure.

***

Nous le rappelions au début de cette étude, au premier mois de la procédure entamée contre Molinos, le cardinal d'Estrées n'hésitait pas à prononcer que le malheureux n'en pouvait sortir à son honneur. Rien de plus fondé que ces pronostics (1).

Tout d'abord les mœurs sont en cause. Les contemporains l'ont noté, en Italie et en France. Pour ne parler que des Français, les Mauristes de Rome, Bossuet, Renaudot sont d'accord pour flétrir l'infamie de Molinos. La concordance de ces témoignages n'a rien qui doive surprendre. Tous ces personnages ont lu la sentence portée par les cardinaux inquisiteurs. Et celle-ci est formelle. Elle constate que Molinos a été accusé et convaincu « d'actes déshonnêtes, que la modestie ne permet pas de décrire dans tous leurs détails, mais que la nécessité non plus ne permet pas de passer entièrement sous silence, » à savoir : baisers, étreintes, attouchements impudiques ; promenades côte à côte avec les complices de ses impuretés, sans vêtements aucuns ; soins suspects, sous prétexte d'hygiène. Et tout cela au milieu de discours qui engageaient à croire qu'il n'y avait là aucun péché.

Le *Sommaire* du procès établit en détail les faits, avoués d'ailleurs par Molinos. Ces faits de lubricité sont nombreux ; il s'agit d'habitudes qui ont duré des années. Molinos et sa complice ont nié qu'il y ait eu entre eux des rapports charnels. C'est possible. Le contraire est possible aussi.

Devant ses juges, l'inculpé a dit tranquillement qu'il tenait sa complice pour une femme pure, humble, renoncée et d'une grande tendresse pour Dieu. A plusieurs reprises,

(1) Tout ce que je dis ici du procès est tiré du rapport lu aux cardinaux du Saint-Office le 26 août 1687, et qui résume toute la cause.

il a déclaré que, pour les âmes parvenues à l'état passif, des actes, impudiques en apparence, ne sauraient être criminels ; ils peuvent même favoriser une plus grande union avec le Seigneur.

C'est la doctrine des Illuminés d'Espagne.

Comme s'il eût voulu à plaisir justifier et provoquer à la fois les excitations de la nature perverse, Molinos a une théorie de la tentation, que lui ont reprochée les adversaires de la *Guide* et qu'il a formulée plus d'une fois devant l'Inquisition, au cours du procès. Il admet que le démon peut user d'un empire irrésistible sur les membres, en sorte que les actes extérieurs (de colère, de haine, de blasphème, d'irréligion, d'impureté) se produisent sans que le tenté soit aucunement responsable.

Ici les témoins sont nombreux ; ils vont jusqu'à la quarantaine ; il y a des prêtres, des religieuses, des femmes mariées, des jeunes filles. Les actes en cause sont extrêmement divers, depuis les disputes violentes et les insultes jusqu'aux blasphèmes contre la Vierge, aux bris de croix, aux pratiques impudiques les plus éhontées. Molinos a donné cette direction de vive voix et par écrit. Les lettres sont produites au tribunal ; il en reconnaît l'authenticité et il en répète la doctrine. A l'usage de ses pénitents, il a même composé une dissertation sur la matière, qui court en copie à Rome et ailleurs. Le document est au dossier.

Pour Molinos, les violences diaboliques sont le moyen le plus efficace de la transformation des âmes ; la Providence en use pour les conduire plus facilement et plus sûrement à la perfection ; le fait est banal. Lorsque ces phénomènes se produisent, il n'y a qu'à laisser faire Satan ; mépriser scrupules, doutes et frayeurs ; se garder de tout effort de réflexion et de prière ; éviter la confession. Par là, l'âme ne sera que plus éclairée, plus pure, plus forte, plus tranquille.

Les juges demandent à ce directeur singulier : comment savez-vous que telles âmes sont soumises à ce régime pro-

vidential ? Réponse : j'ai une lumière actuelle, supérieure à la connaissance naturelle et aux principes théologiques, et qui me met à même de prononcer sur le cas avec certitude, dans la pleine évidence que cette lumière me vient du ciel.

Il est des accusations auxquelles Molinos a opposé soit des dénégations formelles, soit des explications plausibles : ainsi l'indifférence à la perte de la grâce ; le privilège des âmes mortes d'être exemptées des préceptes divins ou d'être impeccables ; le mépris des ordres religieux, des vœux, du Saint-Office, le désir d'une réputation de sainteté. Mais, sur chacun de ces points, il y a des faits dont le prévenu est obligé de convenir et qui laissent rêveur... Dans cette discussion, on retrouve le docteur aragonais, tel que nous le connaissons déjà : souple, habile, avec des apparences de haute religion et des dessous inquiétants, une orgueilleuse sûreté de soi, une doctrine spirituelle dont la prétention, l'extravagance et le péril sont également indéniables.

Ceci apparaît mieux encore, lorsque le Saint-Office voit défiler à sa barre, pour s'expliquer sur l'oraison de quiétude, une troupe de femmes dirigées par Molinos. Toutes sont impuissantes à dire des prières vocales, à lire la vie des Saints, à honorer les images pieuses, à trouver matière à confession, à se préparer à la communion. Dieu est en elles et les mène. Elles le laissent faire, s'attachant à vivre dans un recueillement que rien ne trouble, avec un parfait abandon, sans effort pour faire un acte de vertu, former un désir, repousser une tentation. De la bouche de ses pénitentes jaillissent toutes les formules essentielles de la *Guide ;* de leur poche sortent les lettres de direction appropriées à leur cas. Et Molinos, retrouvant dans leurs confidences, comme dans ses écritures, la plus pure doctrine quiétiste, l'illustre encore par les commentaires les plus lucides.

La plupart des témoins ont été interrogés plusieurs fois, toujours confrontés. Les lettres jointes au dossier sont très nombreuses. De là, un flot de déclarations orales et écrites du prévenu, que la plume des théologiens du tribunal a

fixées en 263 propositions, qui se réfèrent à la passivité de l'âme en général (1-12), à la passivité de l'intelligence (13-48), à la passivité de la volonté (49-87), à l'oraison de quiétude (88-140), à l'exclusion de tout élément sensible dans la prière (141-200), aux violences diaboliques (201-237), aux fruits de l'oraison de quiétude (238-263).

Chaque fois que par leur ambiguïté les expressions couvrent comme d'un voile la pensée, les juges pressent Molinos de questions. Les explications de l'inculpé sont consignées au procès ; elles ne servent le plus souvent qu'à aggraver son cas. C'est uniquement parce que Molinos entendait chacune des 263 propositions en un sens condamné par la doctrine catholique, que le tribunal les a retenues.

Pour ce docteur de mensonge, la passivité de l'âme est la perfection même de la vie intérieure ; là seulement, on rencontre la paix par la déification. L'activité propre, sous n'importe quelle forme, est une erreur et un dommage. Qui met cette doctrine de la passivité en pratique, simplifie, non seulement son oraison, mais toute sa conduite. Pour celui-là, la contemplation est continue ; rien ne l'interrompt, pas plus les distractions que le sommeil. Et l'union à Dieu est inamissible ; l'âme élue ne connaît plus de lois contraires, elle ne connaît que le bon plaisir de Dieu, qui est son centre et son tout. En droit, elle est capable de pécher ; en fait elle ne pèche point, quelles que soient les apparences de sa conduite. Et par là même, commence pour elle, dès ici-bas, la transformation déifique du paradis.

Tel est le fond de l'ascétisme molinosien, à le déduire des 263 propositions recueillies par les théologiens du Saint-Office, sur les lèvres ou dans les lettres de direction de l'inculpé. Sous l'apparence d'un raffinement d'abnégation, se cache un raffinement de licence. Les formules qui semblent faire écho aux élans enflammés des saints ne sont que le décalque des folies honteuses des Illuminés d'Espagne.

On entrevoit sans peine en quels désordres de cons-

cience une pareille doctrine devait entraîner les âmes vulgaires et grossières qui toujours abondent.

Dans la direction spirituelle du célèbre docteur, il n'y avait guère qu'une seule circonstance atténuante, si toutefois on peut qualifier de la sorte une précaution hypocrite : il accordait à ses pénitents toutes les libertés qu'il se donnait à lui-même ; il n'était pharisien que pour les profanes, ne paraissant à leurs yeux qu'avec une démarche grave et un air dévot ; entre confidents régnait l'égalité dans la prétention et la licence ; maîtres et disciples rivalisaient à chercher Dieu dans le sensualisme.

*
* *

A la fin des longs débats où son sort s'était agité pendant deux années, Molinos changea d'attitude. Longtemps, il avait plaidé ; en face des inquisiteurs qui blâmaient ses idées et ses mœurs, il s'inclina, désavoua sa doctrine, regretta ses fautes, se dit prêt à subir toute peine qui lui serait imposée, fût-elle capitale. On lui offrit d'examiner de nouveau les points contestés par lui. Il refusa. Quand on lui parla de la défense qu'il avait droit de présenter, il répondit qu'il y renonçait. Son avocat, après avoir conféré avec lui, remit au tribunal une note qui réclamait, d'après la jurisprudence courante, que son client fût admis à merci moyennant la détention perpétuelle, que la torture lui fût épargnée, ainsi que toute peine supplémentaire. L'Inquisition fit droit à la requête.

Il restait à réduire les propositions à un chiffre notablement moindre, à rapporter la cause entière devant les cardinaux inquisiteurs et à rédiger la sentence. Ce travail dura plusieurs mois. Aux premiers jours de juillet les études doctrinales des théologiens sont achevées ; les propositions sont réduites à 68 et la censure de chacune d'elles est établie. La discussion de ces censures en congrégation cardinalice prend six séances. Le pape est présent à quelques-

unes. Le général des Dominicains, le Maître du Sacré Palais, les Pères Perez, Varese et Fabri exposent leurs raisons. Les cardinaux opinent. Finalement le Souverain Pontife approuve les qualifications portées par les théologiens et ordonne de mener la procédure à son terme.

Le 26 août, durant huit heures d'horloge, le procès est rapporté tout au long, devant la congrégation du Saint-Office ; sur lecture du *Sommaire* de la cause, les décisions finales sont prises. Par décret public (28 août) l'Inquisition condamne les 68 propositions qui résument la doctrine de Molinos. Le 2 septembre, la sentence est rédigée et signée par les juges. Le 3, l'hérétique fait abjuration publique de ses erreurs (1).

Le peuple se porte en foule à la Minerve. Les cordons de police sont débordés malgré la précaution prise d'exiger des billets d'entrée. Dans la vieille église ogivale des Dominicains, des tribunes ont été préparées pour les assistants de marque : le clergé, la prélature, le corps diplomatique, le Sacré Collège ; l'ambassadeur d'Espagne est présent ; les inquisiteurs ont sagement décidé que le cardinal Petrucci ne paraîtrait pas à la cérémonie.

De bonne heure on conduit Molinos des prisons du Saint-Office à la Minerve. La foule guette le carrosse ; dès la rue du St-Esprit le tumulte est si violent que le « barigel » responsable du prisonnier, redoutant un malheur, fait un vœu à Notre-Dame des Grâces. Le carrosse se dégage et finit par aboutir au couvent. Là Molinos est conduit dans une salle ; on lui sert à manger ; nombre de curieux pénètrent et considèrent cet homme qui dîne tranquillement en attendant la sentence qui va le couvrir de déshonneur. Des chroniqueurs, qui ont tout su, ont compté les plats servis et détaillé le menu.

(1) On trouve des récits de cette abjuration dans la *Gazette de France* (4 oct. 1687), la *Correspondance* des Mauristes de Rome publiée par Valery (II, p. 95), une dépêche du Cardinal d'Estrées (9 sept. 1687) et ailleurs encore.

A l'heure dite, l'hérétique entre dans l'église, entre deux sbires. Il porte l'habit ecclésiastique. Après avoir fait la révérence aux cardinaux, il gagne l'estrade qui lui était destinée. Tous les regards fixent ce petit homme à cheveux blancs, replet, le visage olivâtre et vermeil, l'air grave.

Un dominicain monte en chaire pour lire la longue sentence rédigée en italien. C'est un résumé de la cause entière, résumé précis et abondant. Rien qu'en écoutant cette lecture — qui dura deux heures et pour laquelle quatre religieux se relayèrent — les assistants peuvent se faire une idée très exacte du quiétisme de Molinos. Aussi, à mesure que les chefs d'accusation s'accumulent, l'indignation de la foule grandit ; elle finit, à certains passages, par éclater en cris furieux : « Au feu ! au feu ! »

Sous le coup de ce réquisitoire, qui met en pièces son honneur et ses idées, Molinos demeure impassible ; son visage ne trahit aucun trouble.

Finalement le lecteur récite, une par une, les 68 propositions condamnées ; il en demande à Molinos l'abjuration parce qu'elles sont « respectivement hérétiques, erronées, scandaleuses, suspectes, offensives des oreilles pies, éversives de la discipline chrétienne. » Bien qu'il soit hérétique dogmatisant, l'Eglise lui pardonne. Le Commissaire du Saint-Office l'absoudra, après son abjuration. Il demeure condamné à la prison perpétuelle. Il se confessera quatre fois l'année, aux fêtes de Noël, Pâques, Pentecôte et Toussaint ; son confesseur décidera de ses communions. Tous les jours il récitera, en esprit de pénitence, le Symbole des Apôtres et le chapelet.

Dès que le lecteur descend de chaire, Molinos vient s'agenouiller devant le Commissaire du Saint-Office, pour faire, entre ses mains, une rétractation dont le notaire Lucidi prend acte aussitôt. Le P. Mazza donne au coupable l'absolution, le revêt d'un sac de pénitence jaune orné d'une croix rouge, le frappe de la longue baguette des pénitenciers et le renvoie à son estrade. Les cardinaux quittent l'église,

Molinos aussi, et un carrosse l'emmène aux prisons du Saint-Office, au milieu des menaces et des injures du peuple, qui parle de le jeter dans le Tibre.

Lorsqu'il s'étendit, la nuit venue, sur sa couche de prisonnier, Michel Molinos dut faire des réflexions fort tristes. Quel chemin parcouru depuis Muniesa et Valence ! Il avait joui de la faveur des plus grands dans la ville des papes ; des cardinaux, des princes, la reine de Suède l'écoutaient comme un oracle ; Innocent XI en faisait grand cas ; plus d'un de ses amis lui avait prédit le *berretto rosso* ; et tandis que Petrucci était membre du Sacré-Collège, lui expiait, dans les cachots du Saint-Office, les audaces de la *Guide spirituelle* et les libertés de sa direction. Plus que jamais c'était l'heure de l'abandon à Dieu, de l'anéantissement total et de la vie intérieure.

En accusant réception au cardinal d'Estrées de son récit de la cérémonie du 3 septembre, Louis XIV écrivait (1) :

« Le procès du docteur Molinos et le jugement rendu contre cet hérésiarque me font d'autant plus estimer la sagesse et la fermeté des cardinaux qui composent la Congrégation du Saint-Office, que le pape, étant prévenu d'une bonne opinion pour ce coupable, avait besoin de juges intègres. »

Les « juges intègres » voulurent pousser jusqu'au bout les mesures conservatrices de la doctrine et des mœurs. Ils demandèrent à Innocent XI de publier une bulle contre les erreurs de Molinos. La bulle *Caelestis pastor*, en date du 20 novembre 1687, condamna solennellement les 68 propositions déjà frappées par le décret de l'Inquisition rendu le 28 août précédent.

Poursuivant implacablement leurs exigences, les cardinaux obtinrent davantage encore.

Le 17 décembre 1687, le cardinal Petrucci, agenouillé devant le cardinal Cybo, à ce délégué par le pape, pronon-

(1) *Rome* 305, f° 210. Lettre du 10 oct. 1687.

çait à son tour la rétractation de 54 propositions formulant sa doctrine quiétiste (1). Quoique secret, le fait transpira plus ou moins. En tout cas la logique réclamait que les ouvrages du cardinal fussent mis à l'Index. Innocent XI finit par y consentir (5 février 1688).

Quand Innocent XI fut mort, les cardinaux lui donnèrent pour successeur Ottoboni, qui, dans le procès de Molinos, s'était montré parmi les plus résolus. Sous les auspices d'un tel pontife la déroute spéculative du quiétisme était assurée. Pour l'achever, il ne restait qu'à réhabiliter l'ouvrage d'un des adversaires les plus éclairés de Molinos : la *Concorde* de Segneri fut biffée du catalogue de l'Index et parut en une édition nouvelle autorisée par le Saint-Office (mars 1691).

Paris. Paul DUDON.

(1) J'ai raconté tout ce procès dans les *Recherches de science religieuse* (juillet 1913).

NOTES ET DOCUMENTS

LE SEUIL DE L'ASCÉTIQUE

Toute science a ses frontières. Il y a donc une limite au delà de laquelle l'ascétique n'est plus l'ascétique ; et une limite en deçà de laquelle ce n'est pas encore l'ascétique. Je ne m'occuperai pas pour le moment de la première : la question est fort discutée et ne peut se résoudre qu'en décidant s'il y a une différence entre l'ascétique et la mystique, si par conséquent il existe une frontière entre elles. Mon but est plutôt de chercher où est *le seuil de l'ascétique*, c'est-à-dire à quel moment l'âme pénètre dans le domaine de cette science.

Je suppose la célèbre distinction des trois *degrés* de *charité*, et par suite de *perfection*, étant donné que la perfection, tous l'admettent, consiste dans la charité. Nous avons des âmes débutantes, progressantes et parfaites. Cette distinction équivaut en substance à la distinction des trois *voies*, purgative, illuminative et unitive. Il n'y a d'autre différence que celle signalée par le P. de la Reguera, S. J., dans ses commentaires sur Godinez :

> Anterioris divisionis membra potius afficiunt personas penes status, aut terminos motus in via Domini : praesentis autem membra potius sunt penes motum, aut exercitium virtutum per gradus in eadem via, ubi dum penes tractus notabiles (sicut et in viis corporis contingit) per semitas... notatur profectus euntium ad Dominum (1).

(1) *Praxis Theologiae mysticae,* Romae 1740, tom. I, l. 1, c. IV, schol. XVII, n. 932. — Cf. Naval, *Curso de Teol. ascética y mística,* Madrid 1914, n. 20.

Cela étant, la question se dédouble. Nous pouvons nous demander : 1° à quel moment l'âme devient débutante et, par suite, entre dans le domaine strictement propre de l'ascétique; — 2° si l'âme, avant d'être débutante, peut constituer cependant un objet d'étude pour l'ascétique.

Et d'abord, quand l'âme commence-t-elle à être *incipiens?* La réponse est simple : l'ascétique est la science de la perfection chrétienne; la perfection chrétienne est la charité, c'est-à-dire le don infus de la charité avec ses actes; donc, pour qu'on puisse appeler une âme *débutante* dans la perfection chrétienne; il faut comme condition première et *sine qua non*, qu'elle soit en état de grâce. Telle est l'opinion commune ainsi exprimée par le P. Le Gaudier, S. J. (1) :

Qui, accepta iustitia, statum mentis habet plurimis adhuc obnoxium passionibus, et magnis ad pristina peccata inclinationibus propensum, atque adeo caritatis naturae et dignitati repugnantem, dicitur esse in primo statu, *qui ideo statim a iustificatione incipit.*

Peu importe, du reste, que la justification ait été obtenue par le seul acte de charité parfaite ou sacramentellement. C'est dans ce sens que j'entends les paroles suivantes de Suarez :

Prius quam homo iustificetur, non numeratur in aliquo illorum trium graduum, quamvis si iam decrevit efficaciter ad iustitiam se praeparare, et ut se convenienter disponat, interius se colligit, et de Deo vel rebus divinis cogitat, meditando, aut orando, iam censetur inchoare statum incipientium, quia qui Deum quaerit, iam Deum habet, et verisimile est, illum iam esse iustificatum (2).

Cette doctrine répond parfaitement aussi à la pensée de S. Thomas. Dans la 2ª 2ªᵉ, q. 183, a. 4, *Sed contra*, il cite S. Grégoire le Grand : « Tres sunt modi *conversorum* : inchoatio, medietas atque perfectio (3) »; puis il donne à entendre qu'il faut tenir pour *converties débutantes* les

(1) *De perfectione vitae spirit.*, Marietti, 1903, tom. I, pars, 2, sect. 1, c. 1, p. 169, col. 2.

(2) *De Oratione*, l. 2, c. XI, n. 3.

(3) *Moral.* l. 24, c. 7, P. L. 76, 302.

âmes libres du péché ; et cela non seulement parce qu'elles ne tombent pas dans le péché, comme il dit dans le corps de l'article : « libertas a peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur » ; mais aussi, et même surtout, parce qu'elles ont la charité, comme il l'ajoute dans la réponse ad 1 : « libertas a peccato fit per caritatem quae *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis,* ut dicitur Rom. 5 ». De même 2ª 2ªe, q. 24, a. 9, *Sed contra,* il cite un texte de S. Augustin (1), et le commente ainsi :

Augustinus dicit : « Caritas cum fuerit nata, nutritur », quod pertinet ad incipientes ; « cum fuerit nutrita, roboratur », quod pertinet ad proficientes ; « cum fuerit roborata, perficitur », quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus caritatis.

Il est donc évident que, même pour les débutants, il suppose que la charité est déjà *née*, puisque leur degré est, lui aussi, un *degré* de la charité. Il est dès lors facile d'expliquer certaines expressions du saint Docteur qui pourraient prêter à une interprétation contraire. Dans le corps de l'article cité à l'instant il dit : « Primo (gradu) quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato » ; mais ce *recedere a peccato* ne doit pas s'entendre comme s'il s'agissait de rejeter le péché mortel souillant encore l'âme ; il est question de l'affection au péché en général et à ce qui pourrait y conduire, la suite le montre clairement : « et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent, et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur (2) ». En d'autres termes, il n'est déjà plus question de conversion de l'âme du péché à la grâce, mais de lutte

(1) *In epist. Joan. ad Parthos*, tract. 5, P. L. 35, 2014.

(2) Le Card. Mercier a donc raison de traduire : « A un *premier* stade, dit S. Thomas d'Aquin, le principal souci de l'âme est de ne pas perdre la charité qu'elle possède : elle fait effort, surtout, pour s'éloigner du péché et pour triompher des convoitises mauvaises ; sa préoccupation dominante — S. Thomas l'appelle *studium principale* — est de ne point laisser périr en elle la charité : « *studium principale est, ne caritas corrumpatur* ». *La Vie intérieure*, Bruxelles, 1918, 3e Entretien, p. 89.

contre les attaques qui poussent au péché. C'est dit plus explicitement dans la réponse ad 2um : « in illis in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principaliter tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur ». D'un mot, la préoccupation du premier degré est « de vitatione peccatorum » (ad 3).

Il faut entendre de même l'autre passage où S. Thomas dit qu'il appartient au premier degré « ut homo a peccato discedat..., ut a peccatis praeteritis emundetur (1) ». La charité est supposée et on parle ici de son premier effet, comme le montre la simple lecture du contexte :

Primus ergo *effectus caritatis* est ut homo a peccato *discedat* : et ideo mens caritatem habentis in primis circa hoc maxime occupatur ut a peccatis praeteritis *emundetur*, et a futuris praecaveat : et quantum ad hunc *effectum* dicitur *caritas incipiens*... Status autem medius (celui des progressants)... comparatur ad primum statum, quia roboratur contra mala de quibus caritas incipiens sollicita est.

Le sens de l'expression « voie purgative »... a cependant été élargi et, dans la prédication courante en particulier, la voie purgative comprend aussi la conversion de l'âme. Cette interprétation plus large semblerait pouvoir s'autoriser de ces paroles de Suarez :

Purgativa primo et per se tendit *ad disponendam animam* tum *ad iustificationem a peccatis commissis*, et ad satisfaciendum pro illis, tum ad praeservationem a futuris... Unde purgativa via praecipue versatur *in actibus compunctionis*, *quibus anima ad iustificationem disponitur*, et consequenter in firmando animo circa propositum conservandi iustitiam (2).

C'est à ce passage plus qu'à tout autre (bien qu'il ne le cite pas), que fait sans doute allusion le P. Seisdedos, S. J., lorsqu'il parle de purification des souillures du péché, exprimant une pensée qui est en partie celle de Suarez, mais n'est sûrement pas celle de S. Thomas : « á los primeros (les débutants) les conviene sobre todo dedicarse á la via purgativa, que consiste segun ellos (S. Thomas et

(1) *In III*, D. 29, q. 1, a. 8.
(2) *De Oratione*, l. 2, c. 11, n. 6.

Suarez) en ir el hombre poco á poco librándose de los lazos y purificándose de las *manchas del pecado* á costa de luchas y combates que ha de sostener contra sus pasiones (1) ». Si on acceptait cet élargissement de sens, on pourrait alors dire que la conversion de l'âme elle aussi entre dans le domaine de l'ascétique, puisqu'elle rentre dans la voie purgative (2).

Il semblerait à première vue que S. Ignace ait adopté cette interprétation large de la *voie purgative*. Toutefois, à creuser un peu sa pensée, on verra que ce n'est pas entièrement vrai et que le saint se rapproche de l'interprétation stricte beaucoup plus qu'on ne le croit communément.

Une seule fois dans ses *Exercices spirituels*, et seulement en passant, il parle des trois voies, ou plutôt des deux premières. Dans la 10e des vingt Annotations qui forment l'introduction du livre, il observe : « Communiter inimicus humanae naturae magis tentat sub specie boni, quando homo se exercet in vita illuminativa, quae respondet exer-

(1) *Principios fundamentales de la mística*, tom. 1o, cap. III, n. 4; peut-être faut-il entendre aussi de cette manière ces paroles du P. Passerini, O. P. : « Huius enim incipientis studium est *mundari a praeteritis peccatis*, et cavere a futuris, in quo consistit recessus a malo. » *(De hominum statibus et officiis*, in 2-2, q. 183, a. 4, n. 4).

(2) Il ne sera pas inutile de noter comment des auteurs élargissent ce sens, non seulement en comprenant dans la voie purgative les âmes qui sont inférieures aux débutants proprement dits, mais aussi en y mettant celles qui l'ont dépassée. Les mystiques ont pris aux ascètes les distinctions des trois degrés et des trois voies, et les ont appliquées à leur matière, non sans dommage pour la clarté et la précision. Il y en a qui admettent ainsi six degrés dans l'échelle ascético-mystique : « Los tres referidos grados se dan lo mismo en el terreno de la mística que en el de la ascética ; pero los de aquella pertenecen a una esfera muy elevada sobre los de esta, por mas de que sigan parecido tramite. Allí donde términan los grados ascéticos empiezan los místicos » (Naval, *op. cit.*, n. 21). Mais d'autres confondent ensemble les degrés ascétiques et mystiques. Vallgornera, O. P, par exemple, pour ne parler que de la voie purgative, après avoir cité la description de S. Thomas (2-2, q. 24, a. 9), ajoute ce qui suit : « In isto gradu iam purgantur purgatione passiva partis sensitivae, et mens dicitur aliqualiter intrare divinam caliginem, et aliqualiter conquiescunt per amorem et contemplationem. » *(Mystica Theologia Divi Thomae*, Marietti, 1911, tom. 1, n. 5). Là, le texte de S. Thomas vise le degré ascétique, et ce qu'ajoute Vallgornera le degré mystique.

citiis secundae hebdomadae, et non tantopere [tentat sub specie boni] in vita purgativa, quae primae hebdomadae exercitiis respondet. » Tel auteur n'a vu dans la première partie des Exercices autre chose que la *conversion* de l'âme; tel autre est même allé jusqu'à affirmer que les Exercices de S. Ignace tout entiers sont des *exercices de conversion*. Rien de moins exact. Je ne le nie pas, la première semaine sert admirablement à convertir l'âme; mais ce n'est point là son but unique, ni même principal.

S. Ignace s'explique sur le but général des Exercices, soit dans la première Annotation, soit dans le commentaire dont il accompagne le titre du livre.

Dans la première Annotation il dit :

Quilibet modus praeparandi et disponendi animam ad tollendas a se omnes *affectiones inordinatas*, et postquam quis eas sustulerit, ad quaerendam et inveniendam voluntatem divinam, in vitae suae dispositione, ad salutem animae, vocantur exercitia spiritualia.

Comme on le voit, le but principal est de chercher et trouver la volonté de Dieu, pour s'y conformer dans la disposition de sa vie. La condition requise pour ce travail est l'élimination des *affections désordonnées*, et non simplement la rémission des péchés mortels; dans ce dernier cas on pourrait dire que les Exercices, au moins pour la première partie, sont des exercices de conversion; mais les « affections désordonnées » peuvent se trouver même chez les justes, puisque selon la description du P. Roothaan, S. J., « inordinata est omnis affectio, cuius principium non sit in *fide* vel recta *ratione* fundatum, vel cuius afferri non possit motivum vel causa probabilis ex *ratione* vel ex *fide* (1) ». S. Ignace dit en outre que les Exercices *préparent et disposent* l'âme à cette purification, parce que, en réalité, ce ne doit pas être là le travail de huit jours ou d'un mois, mais de toute la vie, même lorsque l'âme aura terminé les Exercices et par conséquent trouvé et embrassé la volonté de Dieu. Il n'est donc pas ici question de conversion de l'âme.

Ces affections désordonnées, continue S. Ignace en ex-

(1) Nota 4 ad Annot. 1.

pliquant le titre, il faut au moins les faire taire au moment où l'homme dispose de sa vie, c'est-à-dire l'ordonne et se détermine : « Exercitia spiritualia ut [homo] vincat se ipsum, et ordinet vitam suam, quin se determinet ob ullam affectionem quae inordinata sit ». Et le P. Roothaan ajoute : « omnis inordinatae affectionis absentiam restringit ad tempus et ad actum ipsius determinationis : ut, scilicet, qui se in ordinanda vita sua ad aliquid determinat, id faciat, semota et seclusa omni affectione inordinata, neque ulla huiusmodi affectio eum ad ita determinandum inducat ». Le Saint est donc bien loin de viser à la seule réconciliation du pécheur avec Dieu.

Il n'y a pas à objecter que S. Ignace, au début des Exercices, propose une trilogie qu'on dirait précisément destinée à convertir l'âme, savoir les méditations des trois péchés, des péchés propres et de l'Enfer. Je répondrai avant tout en faisant observer qu'il n'est dit nulle part que la méditation des fins dernières soit uniquement bonne pour convertir les pécheurs. L'Esprit Saint, au contraire, la propose aux justes pour qu'ils persévèrent : « *In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis* (1) » et Knabenbauer, S. J., ajoute : « mortis scilicet et iudicii (2) ». Si nous admettons que S. Ignace eut en mains l' « Exercitatorium spirituale » de Garcia de Cisneros O. S. B., comme le prouve le P. Watrigant S. J. (3), il dut y trouver les méditations des fins dernières dirigées à un tout autre but que la conversion de l'âme. Le chapitre 10 de la 1re partie est ainsi intitulé : « Quod *incipientes* Deo servire inchoant a timore, qui divinae est initium sapientiae ; et de speciebus timoris ». A la fin du chapitre il dit :

Quartus timor dicitur *initialis*, qui est quasi medius inter duos supradictos, scilicet *servilem* et *filialem* : nam *servilis timor*, iuxta praemissa, est quo se homo continet a peccato timore poenae ; *timor filialis* est quo se homo continet a peccato timore offensae ; filiorum est enim timere patris offensam ; *timor* vero *initialis* dicitur, quo

(1) Eccli. 7, 40.
(2) *Commentarius in Eccli.*, in h. l.
(3) *La Genèse des Exercices de S. Ignace de Loyola*, Amiens, 1897, pages 27 ss.

homo propter utrumque, scilicet poenam et offensam, se a peccato abstinet (1).

Comme on le voit, il n'y a pas là un seul mot sur la *conversion*, mais il est plutôt question d'*éviter le péché*. Et c'est précisément vers ce but que Cisneros dirige les méditations des fins dernières. De là le chapitre XI, intitulé : « De his quae a nobis semper sunt timenda», où il énumère les sévères jugements de Dieu, passés et futurs. De là le chapitre XII, où l'auteur donne la manière de distribuer ces méditations dans tout le cours de la semaine :

Devotus religiosus, et praesertim incipiens, praecipue se debet exercere secundum *viam purgativam*. Et ut, iuxta ea, quae praemissa sunt, sua habeat determinata et ordinata exercitia, dividendae sunt meditationes *viae purgativae* per totam hebdomadam hoc modo...

Ceux qui font les Exercices de S. Ignace peuvent se diviser en trois catégories : innocents, réconciliés, pécheurs. Ces derniers, sans nul doute, s'ils suivent fidèlement le saint maître, se convertiront. Les seconds renouvelleront leur repentir. Mais S. Ignace propose sa trilogie aux trois catégories, se proposant par-dessus tout la réforme de leur vie, la *vitatio peccati*, qui est précisément le *studium* propre de la voie purgative. Dans la méditation des trois péchés, le second prélude est : « petere *pudorem et confusionem* mei ipsius, cum videam quam multi damnati fuerint ob unicum peccatum mortale, et quam saepe ego meruerim damnari in aeternum ob tam multa mea peccata », même de la vie passée, de la jeunesse ou de l'enfance, même déjà pardonnés et absous mille fois. Suit le colloque : « Quid egerim ego pro Christo, quid *agam* pro Christo, quid *agere debeam* pro Christo. » Dans la méditation des péchés propres voici le prélude : « petere magnum et intensum *dolorem*, et lachrymas de meis peccatis »; ce peut être une nouvelle douleur des péchés passés, cela ressort du deuxième point de la méditation elle-même, où il nous est suggéré de « trahere in memoriam *omnia peccata vitae*, inspiciendo per annos singulos vel per singula tempora ».

(1) Edit. Ratisbonae, 1856, pp. 31, 32.

Suit le colloque « gratias agendo Deo Domino nostro, quod mihi dederit vitam usque adhuc, *proponendo in posterum* emendationem cum eius gratia ». Et finalement le deuxième prélude de la méditation de l'enfer : « poscere intimum sensum poenae, quam patiuntur damnati, ut si [unquam] amoris Domini aeterni oblitus fuero, ob meas culpas, saltem timor poenarum me iuvet *ne in peccatum deveniam.* » Le colloque au contraire sera un remerciement à Dieu pour sa patience et sa longanimité. Si donc la préoccupation de S. Ignace dans la première semaine est la *vitatio peccati*, on peut dire qu'il prend l'expression de *voie purgative* dans le sens *strict*, bien que, avec raison, il fasse entrer dans son ascétique la conversion de l'âme.

Si nous nous en tenons, en effet, au sens plus strict de S. Thomas, nous pouvons facilement résoudre la seconde question posée plus haut. Bien que la conversion de l'âme ne rentre pas dans la voie purgative proprement dite, doit-elle cependant, oui ou non, être un objet d'étude pour l'ascétique?

Le fait même que dans l'usage courant le sens de l'expression *via purgativa* s'est ainsi élargi, donne à croire que cela n'a pas eu lieu sans raison. Et cette raison existe bien en effet. Nous avons déjà vu que S. Thomas déduit l'existence de trois degrés de charité d'un passage de S. Augustin dans ses commentaires sur la lettre de S. Jean aux Parthes (1). L'évêque d'Hippone n'a sûrement pas à cet endroit l'intention de traiter notre question, ni en somme de déterminer les degrés de la charité. Il veut seulement prouver comment le comble de la charité est d'accepter la mort, bien qu'à cette perfection on n'arrive pas d'un coup, mais par degrés. Voici tout le texte :

Si quis tantam habuerit caritatem, ut paratus sit pro fratribus etiam mori, perfecta est in illo caritas. Sed numquid mox ut nascitur, iam prorsus perfecta est? Ut perficiatur nascitur, cum fuerit nata nutritur, cum fuerit nutrita roboratur, cum fuerit roborata perficitur, cum ad perfectionem venerit, quid dicit? *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum. Optabam dissolvi et esse cum Christo : multo enim magis*

(1) 2-2, q. 24, a. 9. *Sed contra.*

optimum : manere in carne necessarium propter vos (Philipp., I, 21-24) (1).

Ainsi, à le bien lire, S. Augustin parle de quatre degrés de charité, non de trois : naître, croître, se fortifier, se perfectionner. Pourquoi donc S. Thomas les réduit-il à trois, et omet-il *naître*? Le P. de la Reguera S. J., dans son commentaire sur Godinez, se pose la difficulté, et répond :

Quia praecise *caritas inchoata* vel *caritas nata* non ponitur ut gradus perfectionis, sed ut *terminus a quo*, sicut in motu locali se habet terminus a quo in ordine ad recessum : solumque dum iam nata incipit nutriri, dicitur pertinere ad incipientes, ut et S. Th. intellexit (2).

Et en effet, S. Thomas, après avoir énuméré les trois degrés, ajoute : « Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est *recessus a termino* ; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium est quies in termino (3) ». Toutefois, pour être précis, le *terminus a quo* de S. Thomas n'est pas, comme dit La Reguera, *caritas inchoata*, mais le péché, comme l'explique le saint Docteur dans le même article : « Primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato »; j'ai déjà dit qu'ici par péché il faut entendre l'*inclinatio peccati* (4). En tout cas, puisqu'il est question de mouvement, on peut très bien prendre le point de départ le plus éloigné du but; et c'est, sans nul doute, l'état du péché mortel; bien plus, l'état d'incrédulité. Il y a des âmes heureuses qui commencent leur ascension en partant de la *caritas inchoata*, celle, dit Suarez, « quae nullum augmentum adhuc accepit (5) », et peu à peu, de degré en degré, arrivent jusqu'aux cimes les plus hautes de la perfection. Mais il y a d'autres âmes, beaucoup moins fortunées, qui partent de bien plus loin : avant d'arriver à la *caritas inchoata* elles doi-

(1) P. L. 35, 2014.
(2) Livre I, c. IV. Schol. XVI, n. 930.
(3) 2-2., q. 24, a. 9.
(4) Cf. Passerini, O. P., *op. et loc. cit.*, n. 4 : « *Caritas incipiens* respondet *initio motus*, qui consistit in recessu a *termino* ».
(5) *De Religione*, tract. 7, l. 1, c. 13, n. 4.

vent trouver la foi et se repentir d'une interminable suite de péchés. Le voyage est plus long, mais l'œuvre de la grâce plus admirable. Je ne vois donc pas pourquoi l'Ascétique ne devrait pas déplacer son *terminus a quo*, ou, si l'on veut, son *seuil*, et étendre le champ de ses études aux âmes qui arrivent de l'incrédulité à la foi et du péché à la grâce (1).

Une dernière observation. Si les questions fort intéressantes relatives à la conversion n'appartenaient pas à l'ascétique, à quelle science appartiendraient-elles? La théologie dogmatique, c'est vrai, analyse l'acte de foi, et étudie la justification de l'impie, comme du reste elle étudie la nature de la perfection chrétienne et des vertus; mais c'est une étude théorique, non pratique. La théologie pastorale pourrait s'en occuper, puisqu'elle est « doctrina de cura animarum », et qu'il est du devoir d'un bon pasteur de ramener ses ouailles au bercail de l'Eglise, et par là à celui du Ciel (2). Mais, on le voit, son champ est si vaste et si indéterminé, qu'on pourrait lui attribuer non seulement la question de la conversion, mais toute la morale, et l'ascétique, et la mystique, puisque tout cela est soin des âmes. Dans ces derniers temps, l'apologétique s'est occupée de la conversion, mais à un point de vue très spécial, conforme à son but propre. Certains ont voulu voir dans les conversions un de ces *facta divina* dont parle le concile du Vatican (3), qui confirment pour la raison l'existence de la révélation surnaturelle (4). D'autres ont nié cette valeur apologétique de la conversion (5). Quoi qu'il en soit, l'ascension de l'âme des abîmes du péché à la *caritas inchoata* et la manière de la faciliter sont un champ d'étude qu'il paraît raisonnable d'attribuer à l'ascétique. Tâche délicate et difficile, mais salutaire aux âmes et glorieuse à Dieu.

J'aime à le noter avant de finir, S. Ignace, bien que

(1) Morotius, Cistercien, dans son *Cursus vitae spiritualis* (Ratisbonae, 1905), commence précisément par là, se contentant toutefois de quelques indications, comme il convient à un résumé.

(2) Cf. Noldin, S. J., *De principiis theologiae moralis*, t. I, Introd, q. 1, n. 5, c.

(3) *Const. de fide*, cap. 3.

(4) Mainage, O. P., *Psychologie de la conversion*, Paris, 1913, I[re] leçon.

(5) Mons. Mario Sturzo, *La Psicologia della conversione* dans Rivista di filosofia neo-scolastica, t. 7, 1915, p. 546.

poursuivant un but tout particulier, a su, dans la grande trilogie de la première semaine, tracer, en quelques traits de maître, la voie que doit suivre l'âme pour sortir du péché. C'est le chemin qu'il avait parcouru lui-même, et qu'il pouvait donc recommander aux autres. Développer et compléter ces traits, serait une excellente *introduction* à l'Ascétique.

Rome. Ottavio Marchetti, S. J.

SUR LA FORME FAIBLE DE L'ORAISON DE SIMPLICITÉ

Dans sa *Pratique de l'Oraison mentale*, notre éminent maître, le R. P. R. de Maumigny, se demande « jusqu'à quelle limite on peut simplifier l'oraison affective ».

Voici sa réponse. Nous la citons dans la double forme que l'auteur lui a donnée. Les différences de rédaction, fort intéressantes, laissent intacte la solution d'abord présentée :

Edition de 1911 (8e) : Tome Ier, pp. 197-198.

Maintenant, une nouvelle question se présente : peut-on aller plus loin et restreindre à la fois les réflexions et les affections, de telle sorte que l'âme demeure dans *une certaine vigilance d'amour et d'attention à Dieu, sans faire aucun autre acte ?*

Je réponds qu'on ne saurait approuver une telle méthode ; si l'on supprime, en effet, à la fois les réflexions et les affections, il ne reste plus qu'*un regard confus sur Dieu, bon pour maintenir l'âme en la divine présence, mais totalement insuffisant pour la*

Edition de 1916 (11e) : Tome Ier, p. 226.

Peut-on dans ce second degré, qu'on nomme aussi *contemplation acquise*, restreindre à la fois les réflexions et les affections, de sorte que l'âme demeure dans *une attention générale et amoureuse à Dieu, sans faire d'autres actes distincts de la volonté,* tels que l'offrande, l'abandon, l'amour, l'espérance, l'humilité, la reconnaissance, etc... ? Voilà la question.

Je réponds que cela ne saurait se faire. En effet, si l'on supprime à la fois les réflexions et les affections, il ne reste plus qu'*une*

purifier, l'orner de vertus et l'unir à Dieu, à moins qu'on n'y joigne des actes distincts de l'intelligence et de la volonté, au moins des affections. Et qu'on ne dise pas que *cette attention confuse et amoureuse à Dieu* contient éminemment les autres actes distincts de l'intelligence et de la volonté. Ce regard simple sur Dieu, qui remplace éminemment les autres actes, existe dans l'oraison extraordinaire, mais nullement dans l'oraison ordinaire dont nous parlons ici.

connaissance confuse de Dieu, utile jusqu'à un certain point pour maintenir l'âme en la divine présence, mais insuffisante pour l'unir pleinenement à Dieu. Et qu'on ne dise pas que *cette attention générale et amoureuse* contient éminemment les autres actes distincts de la volonté qu'on pourrait faire. Le regard simple sur Dieu, qui remplace toutes les affections particulières, existe dans la contemplation passive ou extraordinaire, mais non dans la contemplation acquise ou ordinaire dont nous parlons ici.

[Suivent deux citations de saint Alphonse de Liguori, condamnant comme « rêveries » les dires de quelques mystiques qui déconseillent dans le repos contemplatif (ordinaire) tous les actes de la volonté, tels que les actes d'amour, d'offrande, d'abandon, etc.] (1).

Ce passage semble appeler, du point de vue de l'expérience, quelque distinction, et même, *pace tanti viri*, quelque correction. Justement prévenu contre toute trace de quiétisme, le P. de Maumigny en redoute jusqu'à l'ombre.

Accordons que l'oraison de simplicité, à l'état faible, soit insuffisante à elle seule pour purifier l'âme de ses défauts ; qu'elle ne morde pas, à la façon de l'eau-forte, sur le métal délicat qu'il s'agit de travailler. Il reste (c'est du moins ce que l'expérience paraît montrer) que, même à ce degré, « la connaissance confuse de Dieu », le « regard confus... qui maintient doucement, mais réellement l'âme en la divine présence », rend l'homme meilleur, plus souple aux inspirations du Maître intérieur et, d'un mot, plus docile à Dieu. C'est là un bien considérable, et la condition de tous les autres.

On ne soutiendra pas pour autant que ce regard simple

(1) Dans cette citation, les soulignements sont du transcripteur.

« contient éminemment tous les actes distincts de l'intelligence et de la volonté »; qu'il suffit à tout; qu'il dispense de tout acte positif, et notamment des préliminaires obligés d'une prière respectueuse et fervente. Ce sont là des exagérations de tendance quiétiste justement dénoncées par saint Alphonse de Liguori dans les textes cités. C'est sans doute aussi la crainte de cet enseignement trop facile et partant dangereux, qui a rangé le P. de Maumigny à l'opinion qu'il soutient. Non, « l'attention générale et amoureuse à Dieu », la « vigilance d'amour et d'attention à Dieu », insuffisante à fixer et à transformer puissamment l'esprit, ne contient ni ne confère, à ce degré du moins, les biens qu'on peut attendre d'une oraison active et fervente. Ces biens, dans une mesure variable, elle les supplée plutôt. Mais tout imparfaite qu'elle demeure sous divers rapports, une oraison de simplicité, dûment commencée par des actes de recueillement, d'adoration et d'offrande, poursuivie dans « une attention confuse et amoureuse à Dieu », ne laisse pas d'être reposante, féconde, nourrissante pour l'âme, que par surcroît elle accorde aux motions divines du Saint-Esprit.

Enfin, l'expérience semble établir que, pour des âmes qui ont commencé de goûter Dieu, cette oraison très simple et presque dénuée reste, souvent et longtemps, la seule bonnement possible sans un effort à la fois fatigant et peu efficace. L'introduction volontaire, artificielle, nécessairement un peu violente, d'actes distincts d'intelligence ou même de volonté, risque, en effet, d'abolir « la vigilance d'amour et d'affection à Dieu », sans rien lui substituer qu'un état de tension pénible, dépourvu de fruits spirituels appréciables. C'est quand l'attention à Dieu s'obnubilera dans les distractions ou sombrera complètement dans l'atonie que des actes positifs, paisibles et doux, deviendront indispensables.

L'importance pratique de la question nous invitait à appeler, sur ce point délicat, l'attention des directeurs autorisés. Nous sollicitons de leur expérience les lumières qui permettront de le décider.

Paris. Léonce DE GRANDMAISON.

LE PRINCIPE SURNATUREL DE L'OBÉISSANCE

L'obéissance chrétienne diffère profondément de la vertu naturelle d'obéissance : elle s'inspire d'un principe supérieur, la charité, et, comme la charité, elle s'insinue dans toutes les puissances de l'âme, envahit et enveloppe la vie entière. A coup sûr, la nature, elle aussi, commande l'obéissance, mais dans certaines limites bien plus étroites, vis-à-vis de quelques autorités, dans certaines situations; elle ne connaît aucun pouvoir humain assez absolu pour imposer, comme garantie normale de vérité, la soumission de l'intelligence, et comme condition normale de moralité et de succès, l'assujettissement de la volonté et la dépendance dans l'action. Jamais la nature n'eût suggéré cette *perfection de l'obéissance*, qui consiste à désirer, à rechercher la sujétion, à se complaire dans la dépendance, tellement qu'on la croirait aimée pour elle-même. La *folie* de l'obéissance, comme la *folie* de l'humilité et du renoncement, comme la *folie* de la croix, de la mort à soi-même sous toutes ses formes, ne jaillit pas de la nature, mais de la grâce. Aussi bien, la folie de l'abnégation ne se justifie-t-elle que si le dépouillement total équivaut à l'enrichissement sans mesure, la perte complète de soi à la possession parfaite de Dieu, en qui tout se retrouve avec surabondance. Insupportable à la raison, qui ne peut croire à cette substitution de Dieu à la nature, le scandale de l'obéissance chrétienne ne se dissipe qu'à la lumière et dans l'atmosphère des réalités surnaturelles, si vraiment Dieu a tant aimé la créature qu'il a littéralement pris sa place, et qu'ordonnant par la bouche du supérieur, se soumettant dans la volonté de l'inférieur, il se réserve ainsi tout le soin, et d'indiquer le but et d'y tendre, afin que soit transformée et divinisée notre vie. Ces vues simples et familières à l'âme chrétienne se rattachent par les liens les plus étroits et les plus immédiats aux conceptions fondamentales du christianisme : la *folie* de l'obéissance, telle qu'elle se pratique dans l'Eglise catholique, n'est que la réponse humaine naturelle, et jusqu'à un cer-

tain point nécessaire, à la *folie* de l'amour de Dieu. Nous voudrions rappeler ici cette vérité, en ayant spécialement devant les yeux l'obéissance due à l'Eglise et à toute autorité qui dérive immédiatement de la sienne.

Dieu se donne, se livre, se communique à l'homme, tout entier, sans réserve, dans l'infinie perfection de son être, tel qu'il est en lui-même et pour lui-même, mais ce don divin, il faut que l'homme consente à l'accueillir par le renoncement à soi-même, aux étroites limites de sa nature et de son activité naturelle, il faut qu'il permette à Dieu de naître et de croître en lui. L'obéissance lui en fournira l'indispensable moyen.

Lorsque Dieu élève l'âme à la vie surnaturelle, il la rend, par le fait même, plus passive de son action. Pourtant, ce n'est pas dans cet accroissement de passivité, comme tel, qu'il convient de chercher la différence précise entre l'activité nouvelle et supérieure de l'âme et son activité naturelle. Toute action de la créature n'est-elle pas passion à l'égard de Dieu? N'est-ce pas en pâtissant que nous agissons? Et n'agissons-nous pas d'autant mieux et d'autant plus efficacement que nous subissons Dieu plus profondément? Ne possédant par nous-mêmes ni être, ni puissance, ni activité d'aucune sorte, mais empruntant, pour ainsi dire, tout à Dieu, à son être, à son action incessamment et universellement créatrice, plus nous le subissons et plus il entre en nous, plus aussi nous nous affirmons nous-mêmes, plus riche se fait notre participation personnelle à l'être, et plus puissante notre action ; la suprême activité de notre âme ne se déploiera que dans la suprême passivité de la vision béatifique. Non pas l'accroissement de la passivité, par conséquent, mais bien *une certaine forme* de cette passivité, (et l'on dirait, d'ailleurs, aussi bien une certaine forme de l'activité, puisque les deux aspects sont corrélatifs), voilà ce qui caractérise la vie surnaturelle. Le surnaturel commence où finit toute nature. Or, la nature finit, toute activité naturelle s'arrête, suspendue, impuissante, lorsque, l'objet proportionné à la nature paraissant se dérober, ce n'est plus la vérité et le bien créés, Dieu à connaître et à aimer dans le reflet des créatures, qui s'offre à elle, mais l'objet *transcendant* à toute créature, la source de toute vérité et de tout

bien, Dieu, tel qu'il est dans le sanctuaire même de son être. Pour que Dieu puisse être connu et aimé de la sorte, aucune autre voie ne s'ouvre devant nous, sinon que Dieu lui-même, réalisant, par un surcroît tout gratuit, le désir le plus profond et le plus caché de la nature, lui communique sa propre vie. Mais, en ce cas, suivant l'expression de saint Paul, si la nature vit, ce n'est plus elle qui vit, Dieu vit en elle; Dieu n'agit plus, pour ainsi dire, dans la nature et par la nature, mais bien plutôt la nature agit en Dieu et par Dieu : à la fois passivité extrême et suprême activité, puisque Dieu, s'étant fait l'objet et le terme de l'activité de sa créature, en est, par cette raison même, devenu la source immédiate, le principe véritable et, on pourrait dire, unique; si la nature agit encore, et même plus puissamment que jamais, c'est qu'en un sens très réel, encore que très mystérieux, elle confond son action avec celle de Dieu. Ainsi, *transcendance permanente* de la vie divine, *communiquée* néanmoins à l'âme, tel est bien le caractère propre de la vie surnaturelle. Mais transcendance dit *extériorité*, et seulement secondairement, et par voie de conséquence, *intériorité* : on voit apparaître ici le paradoxe de la vie surnaturelle, *se perdre pour se trouver*. Au reste, n'est-ce pas, au fond, mais poussé à bout, le paradoxe fondamental de la créature, laquelle est sans être, n'étant que par un autre? Sous toutes les formes possibles, nos vertus surnaturelles vont traduire dans la pratique l'apparente contradiction. Il nous reste à le constater pour l'obéissance.

Remarquons, d'abord, que si Dieu nous avait créés dans la jouissance de la vision béatifique, en pleine possession, d'emblée, de notre fin surnaturelle, l'obéissance n'eût pas existé pour nous : comment la nature pourrait-elle se renoncer, si ce n'était pas pour se conquérir ? Mais nous avons à réaliser notre fin, par le lent et pénible effort de la pratique vertueuse ; nous avons à traduire en acte, à nourrir, à purifier, à développer notre vie surnaturelle ; nous avons, en un mot, à surnaturaliser notre nature. Dès lors, aussi longtemps que ce travail se poursuivra, et que les deux aspects solidaires de la vie surnaturelle, sa transcendance et son immanence, son extériorité et son intériorité, ne se seront pas parfaitement rejoints et comme fondus l'un

dans l'autre, il sera sensible que pour conquérir Dieu et nous-mêmes, pour nous assimiler un principe de vie, encore partiellement extérieur et sans intériorité correspondante, encore insuffisamment nôtre, encore trop divin pour nous, nous devrons, de toute nécessité, commencer par nous renoncer. Or, la première manifestation, et, à certains égards, la principale, de ce renoncement, sera, par la force des choses, l'obéissance. Notre intelligence, étant la source de la vie spirituelle, doit, elle en tout premier lieu, appartenir à Dieu : c'est par elle que s'inaugure l'œuvre de transformation et de divinisation de notre âme. Ne faudra-t-il pas que notre pauvre raison *sacrifie* ses lumières humaines, et, pour voir ce que Dieu voit, consente à croire ? Voir, dans l'ordre surnaturel, ce sera, à coup sûr, voir, mais parce que ce sera tout aussi bien, et identiquement, croire. Une fois insinuée dans l'âme, la disposition radicale à *obéir* tendra à l'envahir tout entière. Car Dieu, ayant allumé dans l'âme le foyer de sa propre vie, n'y souffrira plus de partage ; il voudra la consumer tout entière : ainsi, à la lumière et sous la direction de la foi, un renoncement total de notre part, du moins en principe, une disposition d'obéissance intégrale et constante, de la volonté comme de la raison, deviendra l'indispensable condition de la réalisation de ses desseins. En d'autres mots, une *disposition foncière et absolue d'obéissance*, engageant le jugement comme la volonté, s'étendant à toute l'activité et enveloppant virtuellement toute la vie, telle est la première condition de la vie surnaturelle. Mais cette condition, il importe de la préciser davantage, car l'obéissance *absolue* doit être absolument raisonnable.

Nous obéissons, en effet, directement à Dieu, mais non moins directement aux hommes ; ou plutôt, Dieu et l'homme, en dehors de nous, comme Dieu et l'homme au dedans de nous, ne font qu'un : *qui vos audit, me audit*. La raison de cette *confusion*, c'est que Dieu, en se révélant et en se communiquant à la nature humaine, s'est adapté aux conditions et aux lois de son être et de son activité. Il l'a surnaturalisée au dedans, mais, pour cela, également au dehors : l'homme ne tient-il pas, en un sens, sa vie du dehors comme du dedans ? En tout ordre d'activité, son

action ne consiste-t-elle pas à unir, en une synthèse aussi parfaite que possible, deux éléments toujours distincts par certains côtés, le *sujet* et l'*objet* ? S'étant, donc, fait *sujet* en nous, Dieu s'est fait aussi *objet* hors de nous ; voulant se communiquer à notre âme par sa grâce, il a fait jaillir aussi hors de nous, mais dans notre univers, à nos côtés, la source de la grâce. C'est pourquoi la foi ne naîtra et ne vivra pas seulement de l'illumination intérieure, mais aussi de la révélation extérieure et de l'*obéissance* à l'autorité extérieure du révélateur : *fides ex auditu* ; et, d'une manière plus générale, la disposition d'obéissance envers Dieu devra se doubler de la volonté d'obéir à l'homme et, pour ainsi dire, prendre corps en celle-ci : c'est par l'homme que Dieu se manifeste à nous. Or, la distinction, que nous étions amenés à faire tout à l'heure entre les conditions de la fin réalisée et celles de la fin en train de se réaliser, ne s'impose pas moins impérieusement ici. Dieu, en effet, après s'être manifesté tout d'abord parfaitement et comme d'un coup dans l'Homme-Dieu, reprend, depuis le départ du Christ, refait en quelque sorte progressivement, détaille et développe, sans y rien ajouter, cette première manifestation ; les croyances, le culte, les institutions, la vie de l'Eglise servent d'instruments et de porteurs à cette révélation permanente : le corps mystique du Christ ne prolonge-t-il pas, ne répète-t-il pas le Christ ? Ne savons-nous pas que, petit à petit, le Christ se l'identifie, l'amenant, à travers les vicissitudes des siècles, à la pleine croissance de la science et de la sainteté, déployant dans cette croissance et cette vie les richesses toujours imparfaitement connues, car inépuisables pour nous, de son humanité divine ? C'est donc à l'Eglise que *nous* obéirons, pour obéir au Christ, pour obéir à Dieu. Et la nature même de l'Eglise déterminera, dès lors, exactement la juste pratique de notre obéissance. L'Eglise est le corps mystique du Christ, elle se confond avec lui, mais sans être lui cependant, puisqu'elle aspire indéfiniment à mieux vivre de lui. En tant donc que l'Eglise réalise déjà le Christ, elle est infaillible comme lui ; en tant qu'elle travaille à le réaliser, c'est-à-dire, en tant qu'elle le cherche, guidée, d'ailleurs, par lui, elle est, à la fois, faillible dans le détail de ses démarches, puisqu'elle le cherche, et

infaillible dans la direction générale de son effort, puisqu'il la guide. Il suit de là que notre obéissance à l'Eglise, absolue et sans réserve, dès que l'Eglise parle définitivement au nom du Christ, ou simplement, donne des ordres formels, doit nécessairement dans les autres cas, du moins en ce qui concerne le jugement, se tempérer et comme se muer en une propension, facile et prompte, à *nous fier à elle*, à *croire* ; mais cette propension, à cause de la loyauté même et de la délicatesse des sentiments surnaturels qu'elle implique, ne saurait être aveugle. Pousser l'obéissance plus loin, jusqu'à je ne sais quel renoncement impossible et illusoire aux évidences légitimes de l'esprit, ce ne serait ni honorer Dieu, ni respecter l'Eglise, mais bien repousser la vérité, confondre l'obéissance avec l'obséquiosité, faire mentir l'intelligence à elle-même au lieu de lui chercher et de lui procurer la lumière, en un mot, s'éloigner de Dieu, bien loin de se rapprocher de lui, et déshonorer l'Eglise par son erreur, bien loin de l'honorer.

Le chrétien obéira donc à l'Eglise dans la mesure où elle exerce *divinement* son autorité, mais il saura aussi, sans détriment de sa disposition générale, atténuer, adapter la pratique de son obéissance, dans tous les cas où l'imperfection *humaine* de l'Eglise, en toute loyauté, l'y obligera. Le cadre de cette courte note ne nous permet pas d'entrer dans les détails et de montrer avec quelle aisance se concilient pour lui, et d'autant mieux qu'il est à la fois plus éclairé et plus saint, les exigences, absolues en principe, de l'obéissance et les droits imprescriptibles de la raison : la raison n'est-elle pas également d'origine divine, et n'avons-nous pas dit qu'en *se soumettant* elle n'abdique pas, mais au contraire, se fortifie ?

La disposition générale et absolue d'obéissance, avec les réserves précises que nous venons de dire, étant supposée sauve chez tous ses enfants, il y a place dans le sein de l'Eglise pour de nombreuses formes de l'obéissance, depuis l'obéissance moins astreinte du laïque jusqu'à l'obéissance minutieuse, détaillée, continuelle du religieux. Car, dans le corps mystique du Christ, diverses sont les grâces et multiples les services : tous les membres du Christ ne sont pas appelés aux mêmes rôles, ni à l'exercice, en quelque sorte

spécialisé, des mêmes vertus. A l'Eglise, qui possède seule toutes les garanties de vérité et la certitude d'être guidée par l'Esprit, d'indiquer et d'approuver les formes possibles, souhaitables, variables jusqu'à un certain point avec les époques, de l'obéissance chrétienne.

Deux doutes, en finissant, se présentent à l'esprit ; ils concernent principalement, mais non uniquement, l'obéissance religieuse.

L'obéissance religieuse est, très certainement, chère au Christ, puisqu'elle est chère à l'Eglise : fleur germée sous l'action de cet instinct très sûr, qui, dès les origines, n'a cessé de pousser les âmes généreuses vers l'abnégation pratique et les renoncements effectifs. Or, précisément, cette obéissance, non contente d'emprisonner le religieux dans les mailles serrées de ses prescriptions, semble encore vouloir résumer pour lui toute la vertu et, en un sens, suffire à sa vie morale : soucis de perfection personnelle, préoccupations de zèle, tout ne doit-il pas céder devant elle, le seul cas excepté où la transgression de la loi divine apparaîtrait manifeste ? Faudra-t-il donc croire le supérieur infaillible ? Ou bien, puisque évidemment il ne l'est pas, faudra-t-il donc croire que ses ordres les plus contestables, les plus malheureux, perdent, une fois donnés et obéis, toute leur naturelle nocivité ? Ou bien, au contraire, se pourrait-il que l'obéissance fût jamais cause de malheur, de ruine pour les œuvres d'apostolat, de péril pour la vertu, de perte pour les âmes ? Il nous semblerait téméraire, et peu conforme aux dires des saints, de nier que les prescriptions des supérieurs puissent engendrer de pareils maux. Pourquoi, s'il en était autrement, la responsabilité des supérieurs serait-elle donc si lourde ? Et puis, Dieu n'ayant pas jugé bon de supprimer les suites du péché originel, l'ignorance, l'erreur, la passion, s'impose-t-il à l'esprit que dans le cas des supérieurs il ait voulu supprimer tout au moins les effets de ces principes pernicieux ? Pour l'entière justification de l'obéissance religieuse, des considérations plus simples, et, semble-t-il, plus sûres, suffisent amplement. Ce n'est point dans la plus grande perfection des créatures que consiste la fin de toute chose — le monde le meilleur à cet égard est impossible — mais dans le parfait accom-

plissement de la volonté de Dieu. Dès lors, une fois établi que Dieu approuve l'obéissance religieuse (et nous savons qu'il l'approuve, et les raisons n'en sont pas malaisées à découvrir), il est de toute nécessité d'admettre qu'elle seule, *dans l'hypothèse de l'ordre donné*, fût-il déplorable et immédiatement désastreux, procurera *en dernière analyse* le véritable bien, à savoir la gloire de Dieu, l'accomplissement de sa volonté, le salut et la perfection des âmes ; au contraire, toute entreprise que Dieu n'inspire et n'agrée point, si utiles et féconds qu'en puissent paraître les premiers résultats, devra, tôt ou tard, avec éclat ou dans le mystère des âmes, se solder en déficit : ni on ne se sanctifie, ni on ne sanctifie le prochain, ni on ne sauve la société contre le gré de la Providence, en dehors de l'ordre établi et des voies tracées par elle. Aussi bien, comment concevoir que l'obéissance, cette disposition fondamentale de la vie surnaturelle, pût jamais, si peu que ce soit, perdre de son empire et s'affaiblir dans l'Eglise, sans qu'aussitôt la vie même de l'Eglise en fût affectée et que les membres du corps du Christ en pâtissent ? Bien entendu, pas plus que le chrétien, le religieux n'abdique sa raison : il obéit plus souvent, plus continuellement, plus complètement, mais il garde le droit, il a, au besoin, le devoir de faire de légitimes représentations à son supérieur. Mais, ces réserves faites, l'obéissance, telle que sa règle la lui impose, est la seule voie qui le conduise vraiment à Dieu.

Nous faisions allusion à un second doute ; nous voulions parler de cette objection, si souvent dirigée contre l'obéissance religieuse : elle tue l'initiative. En vérité, vaut-il la peine de répondre au reproche ? Que des abus, de l'inintelligence aient pu se glisser et se soient glissés, même souvent, dans la pratique de la vertu et l'interprétation de ses exigences, qui en douterait ? Mais la vertu elle-même en est-elle responsable ? L'obéissance religieuse, parce qu'elle est surnaturelle, et, par conséquent, un principe d'activité supérieure, doit développer l'initiative, loin de la tuer, et non seulement, ce qui va de soi, dans l'effort de la vie intérieure proprement dite, mais encore, suivant les conditions et les circonstances, dans les œuvres de zèle elles-mêmes. Et certes, si les règles des grands ordres religieux, pour ne

parler que de ceux-là, écartent certaines formes d'initiative et entravent jusqu'à un certain point la liberté d'action de leurs membres, on peut dire que, bien entendues, l'influence qu'elles exercent, refrène, dirige, canalise, mais ne paralyse aucunement, bien au contraire, l'esprit d'initiative : il se pourra qu'elles entravent parfois l'individu, oui, mais ce sera, en fin de compte, au bénéfice de l'activité générale.

Résumons-nous. Nous avons voulu rappeler dans cette note que l'obéissance chrétienne tient de la nature même de la vie surnaturelle, c'est-à-dire de la communication de la vie divine à l'homme, le caractère absolu et envahissant de ses exigences, comme aussi les formes multiples, souples, exactes et précises, de son exercice et de sa pratique. Définir la vie surnaturelle, c'est justifier l'obéissance chrétienne et en déterminer les exigences.

Louvain. Paul CLAEYS-BOUUAERT.

LA LETTRE SPIRITUELLE DE L'ABBÉ MACAIRE

Nous devons à l'antiquité chrétienne, plus précisément au monachisme égyptien du quatrième siècle, un petit écrit de spiritualité bien remarquable. C'est, sous le voile un peu lourd de la rédaction latine qui l'a fait connaître au monde occidental (1), un programme presque complet, nettement

(1) Il existe aussi une rédaction syriaque conservée dans une dizaine de manuscrits du Musée Britannique, dont trois remonteraient au VIe et au VIIe siècles (nos 727, 753 et 762 de W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the Bristish Museum*, 2e partie, 1871). G. L. MARIOTT a relevé les leçons les plus importantes de cette rédaction syriaque, dans un récent article du *Journal of theological Studies*, 1918, p. 42-44 : *Macarius of Egypt : his Epistle Ad Filios Dei in Syriac*. Mais, on ne sait trop pourquoi, il n'a consulté qu'un manuscrit du IXe siècle (no 797 de Wright). Du même auteur, je signale dès maintenant dans le même périodique, 1919, p. 345-349, deux courtes notes relatives à Macaire, auxquelles j'aurai à me référer : *Isaac of Nineveh and the*

tracé, de vie ascétique et mystique ; programme d'autant plus précieux que les anciens Pères ne se sont pas souvent arrêtés à mettre en formules, ni surtout à présenter dans une suite ordonnée, les secrets de la sanctification et de l'amour divin. En langage moderne, on pourrait intituler ces pages de doctrine et d'expérience : les voies et les obstacles de l'union à Dieu ; ou bien encore : par quelles étapes progressives une âme arrive au règne de l'Esprit. La tradition les donne simplement pour une lettre de saint Macaire à des disciples.

* * *

On peut noter tout de suite que le morceau ne possède évidemment aucun des caractères du genre épistolaire. Il n'a ni adresse régulière (1) ni formule d'adieu, et tout son développement se poursuit dans des généralités d'ordre spirituel. La personne de l'écrivain n'apparaît que quatre ou cinq fois, par des touches à peine sensibles. Il n'a pas le temps d'énumérer toutes les tentations de présomption auxquelles l'ascète est exposé : *multa alia quae*

Writings of Macarius of Egypt, et *Gennadius of Marseille on Macarius of Egypt*. L'objet du présent travail étant de donner un texte latin à peu près intelligible — le texte même qui a circulé jadis en Occident et non pas de rétablir la teneur originale de la lettre, j'ai pu me dispenser, dans l'édition, de faire appel au secours du syriaque. On trouvera pourtant à la suite des variantes latines quelques indications utiles fournies par M. Marriot en 1918.

(1) L'intitulé propre à la rédaction syriaque semble bien n'être qu'une paraphrase du titre normal conservé en latin et confirmé par la notice de Gennade. Voici cet intitulé au complet, d'après le manuscrit syriaque de l'année 534, f. 221 : « En outre, de saint Macaire, lettre première. Macaire abbé écrit à tous ses fils bien aimés, les exhortant et les saluant » (Wright, l. c., p. 636). On aura voulu ici justifier l'appellation de « lettre », dès lors fixée par la tradition grecque. Il ne sert de rien d'invoquer l'autorité d'Isaac de Ninive, écrivain syriaque qui vivait à la fin du VIIe siècle (Marriott, l. c., p. 346). Isaac rapporte l'intitulé à peu près comme ci-dessus. Mais il est clair qu'il a eu entre les mains la collection des « lettres » syriaques, déjà formée au VIe siècle. Il n'est donc pour nous qu'un témoin secondaire. Du reste, à supposer que l'insignifiante adresse du syriaque procède d'une recension grecque, elle s'évanouirait finalement, à l'analyse, en même temps que l'appellation trompeuse de « lettre » donnée à toute la pièce.

dicere longum est (l. 40) ; il ne juge pas non plus nécessaire d'indiquer toutes les illuminations dont sera gratifiée l'âme fidèle : *multa alia quae me tacente sanctus uir intellegit* (l. 101). A deux reprises, il a de banales excuses littéraires : *ut dixi* (l. 59), *ut ita dicam* (l. 79). C'est pour conclure qu'il pousse sa pointe la plus hardie : « son conseil » (*secundum meum consilium*, l. 123) est qu'en résumé, faute d'un renoncement total, il serait vain de prétendre à la vie de l'Esprit.

D'autre part, loin d'avoir affaire à des correspondants déterminés, ce docteur impassible et lointain vise nommément « l'homme », tout homme avide de perfection évangélique (1). On a bien quelque idée que les observances mises en cause de temps à autre, les veilles, les jeûnes, les prières (2), comme aussi les tentations prévues (3), ont pour cadre l'érémitisme mitigé de l'Egypte septentrionale, un milieu amorphe, sans « règle », où l'âme, abandonnée à elle-même et à Dieu, ne trouve de guide que dans l'enseignement des ascètes expérimentés. Mais cette explication, suggérée par l'histoire, ne fait pas que l'écrit puisse passer pour une lettre destinée à des disciples particuliers ; tout le contraire. Disons donc plutôt qu'il est un discours, une monition spirituelle ayant pour but d'instruire et d'encourager des candidats à l'ascèse, et nous lui aurons rendu son vrai sens ; surtout si nous ajoutons que les novices en question sont censés vivre dans le libre système monastique établi par saint Antoine sur les bords du Nil.

Ces remarques ne sont pas tout à fait oiseuses ; elles permettent, je crois, de déterminer assez bien l'origine littéraire de la prétendue lettre de Macaire et, peut-être aussi, de saisir mieux la question d'authenticité qui se pose au sujet des fameuses homélies « pneumatiques » publiées sous le nom du même Macaire.

Une donnée, en effet, tient bon dans l'énoncé du titre traditionnel ; à savoir, l'attribution à Macaire. Personne, à moins d'être affligé d'un travers mental, ne songera à con-

(1) Voir l. 3, 88, 95, 119, 123 ; et cf. l. 102 : *sanctus uir*.
(2) Cf. l. 9, 40, 110.
(3) Cf. notamment l. 37 et 56.

tester cette indication ; c'est la pierre solide, où le travail de construction peut s'appuyer. Mais une difficulté se présente aussitôt, d'apparence formidable. Macaire a été un nom fort commun en Orient, dans la gent monastique (1). De quel Macaire s'agira-t-il ? En réalité, l'affaire se laisse débrouiller sans trop de peine. Une fois éliminés les comparses, les vrais concurrents ne sont que deux : « *ambo Macarii* (2) », — les deux grands ascètes contemporains, associés déjà par Palladius (3), par Rufin (4) et par Cassien (5), mais aussi dûment distingués au moyen de surnoms : l Egyptien et l'Alexandrin (6). Or, derrière les surnoms. et malgré la communauté du nom, ce sont bien aussi des personnalités distinctes qui apparaissent.

Palladius, témoin de premier ordre en l'occurrence, venu à Scété juste après la mort de Macaire d'Egypte (en 390), puis établi aux Kellia pendant les trois dernières années d'existence de Macaire l'Alexandrin (391-393), a dépeint les rivaux excellemment en deux petites phrases, plus précieuses à nos yeux que les « merveilles » et aventures dont il a composé pour le reste son récit. L'Egyptien « était, disait-on, sans cesse en extase et passait son temps beaucoup plus occupé de Dieu que des choses subcélestes. » (7) Quant à l'Alexandrin, « voici quelle était son ascèse : entendait-il rapporter quoi que ce soit (comme ayant été réalisé) quelque part, il se mettait à faire de même d'une manière parfaite » (8) ; en d'autres termes, — et l'allégation est justifiée par une série d'exemples, — le souci de cet « athlète du Christ » était, dans sa manière de vivre, de dépasser les observances de ses émules, de les « battre » tous, comme

(1) Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. VIII², 1713, p. 574 ss. ; Dom Butler, *The Lausiac History of Palladius*, t. II, 1904, p. 193 s.

(2) *Historia monachorum*, c. 29 (*P. L.*, t. XXI, éd. 1878, 455 B).

(3) *Histoire Lausiaque*, début du c. 17 (éd. Butler, l. c., p. 43, 5).

(4) *Historia monachorum*, début du c. 28 (*P. L.*, t. c., 449 s.). Je dis : Rufin, pour simplifier, estimant avec D. Butler et contre Preuschen que le latin de Rufin est une traduction du grec.

(5) *Conlatio XVIII*, IX, 2 (éd. Petschenig, p. 543, 20).

(6) Voir Palladius et Rufin, aux mêmes passages, un peu plus avant.

(7) *Histoire Lausiaque*, c. 17 (p. 44, 25 27).

(8) Ib., c. 18 (p. 48, s.).

s'exprime Dom Butler (1), et d'obtenir des « records ». Mais, précisément, cet esprit d'individualisme (2), tel qu'on le voit au mieux chez l'Alexandrin, est l'un des traits les plus significatifs du monachisme égyptien, son plus grave défaut en même temps, ouvrant la porte à tous les excès possibles, sous prétexte d'accomplir des prouesses. Néanmoins, le monachisme égyptien a produit d'admirables fruits de sainteté chrétienne et de pur mysticisme. Cet autre aspect du tableau, moins frappant sans doute que le premier, mais tout aussi réel et plus important, c'est Macaire d'Egypte, perdu dans sa prière, qui le représente.

Après avoir souligné cette différence générale de tendances qui donne une première orientation, hâtons-nous de constater que, si les visiteurs étrangers, Palladius et ses pareils, étaient souvent (3) plus attirés par les « performances » extraordinaires d'un Macaire d'Alexandrie, la tradition indigène des *Apophtegmes* s'est, en fait, prononcée comme nous, dans ce débat de mérites, en faveur de l'autre Macaire. A lui la palme. On ne le distingue pas seulement comme « l'Egyptien ». Il est « le Grand » (4), tout comme Antoine (5). Sainteté et sagesse à part, il a en effet, de prime abord, un avantage considérable, un droit, pour ainsi dire, hérité à incarner le vrai monachisme et à parler en son nom : il est le disciple immédiat du fondateur, de saint Antoine († 356) (6), dont il a continué l'œuvre en organisant la vie monastique à Scété (7). C'est près de lui que, vers la fin du siècle, viendra s'instruire un savant homme, le

(1) *Benedictine Monachism*, 1919, p. 13; rapprocher *The Lausiac History*, t. I, 1898, p. 237.

(2) Cf. D. Butler, *The Lausiac History*, I, p. 238.

(3) Cassien est une exception notable. C'est de doctrine qu'il était surtout avide, et c'est grâce à lui, en effet, grâce à ses *Institutes* et à ses *Conférences*, — à côté des recueils originaux d'*Apophtegmes*, — que nous pouvons nous faire une juste idée des aspirations profondes et du système spirituel des moines d'Egypte. La valeur de son témoignage, à cet égard, a été discutée par D. Butler dans des pages excellentes (op. c., I, p. 203-208).

(4) *Apophtegmes* de Cotelier, n°s 4, 16, 21, 32; de Poussines, n° 1 (cf. *P. G.*, t. XXXIV, 232, 241 ss.).

(5) *Histoire Lausiaque*, c. 21 (p. 65, 19; cf. p. 66, 71).

(6) Cf. D. Butler, op. c., I, p. 225.

(7) Cassien, *Conlatio XV*, 3 (p. 428, 22).

seul auteur spirituel qui soit sorti de ce milieu de moines, Evagre le Pontique (1). Si l'on parcourt donc cette mine, trop négligée, de renseignements de première main, les recueils d'*Apophtegmes*, on s'aperçoit que les oracles recueillis par la foule anonyme pour perpétuer le souvenir de « Macaire » sont placés, à très peu d'exceptions près, dans la bouche de l'Egyptien (2), et qu'aussi son chapitre est de beaucoup le mieux fourni de tous : quarante-et-un articles dans la seule collection alphabétique publiée par Cotelier (3). De cela, on est autorisé à conclure que « l'abbé Macaire » tout court, c'est normalement l'Egytien. Cette règle vaudra pour les mentions qui se rencontrent chez Cassien et dont l'imprécision embarrasse tout d'abord (4). Par suite enfin, lorsque Gennade attribuera instinctivement à l'Egyptien la lettre que la tradition latine lui livrait sans autre référence (*Macarius monachus ille Aegyptius... scripsit epistulam...*) (5), il est clair désormais que son instinct l'aura bien guidé, dans le sens même de l'authentique tradition orientale qui, parmi tous les Macaires, donne la première place à Macaire d'Egypte.

Ces observations ramènent à la question littéraire. En quel sens Macaire d'Egypte sera-t-il auteur? Car, ainsi qu'il a été indiqué tout à l'heure, l'Egypte des Pères du désert (6) n'a pas produit d'écrivain, sauf Evagre, un Cappadocien, qui avait fait sa théologie auprès de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, et qui du reste appartient à la seconde génération des disciples de saint Antoine (7). Il est à remarquer, pareillement, que Cassien, revenu d'Egypte vers 400 et commençant à écrire sur la vie mo-

(1) SOCRATE, *H. E.*, IV, 23 ; GENNADE, *De viris ill.*, 11 ; et cf. TILLEMONT, op. c., X, 1705, p. 373.

(2) Floss ne fait pas difficulté de le reconnaître (*P. G.*, ib., 137 s.)

(3) *P. G.*, t. LXV, 257-281 (et t. XXXIV, 236 ss).

(4) Voir l'index de l'édition de PETSCHENIG, *C. S. E. L.*, t. XVII, 1888, p. 424.

(5) *De viris ill.*, c. 10.

(6) J'exclus ici de l'horizon le groupe des monastères pacômiens.

(7) Le recueil des œuvres d'Evagre a été publié d'après le syriaque par W. FRANKENBERG, Berlin 1912. Sur les écrits conservés en latin, on peut voir *Revue Bénédictine*, 1911, p. 143 ss.

nastique vers 420, dépend avant tout de sa propre mémoire ; il n'a aucun modèle littéraire dans ce nouveau genre de composition et ne sait pas que les vénérables ascètes qu'il admire tant aient jamais écrit eux-mêmes (1). C'est justement là un des meilleurs arguments négatifs qu'on peut faire valoir contre l'authenticité des cinquante homélies pneumatiques (2).

Les *Apophtegmes* nous tirent encore ici d'embarras. On y lit ceci, par exemple : « Macaire d'Egypte vint un jour de Scété à la montagne de Nitrie pour l'oblation de l'abbé Pambo, et les anciens lui dirent : Adresse la parole aux frères, ô père. — Et lui, de commencer : Si je ne suis pas encore un moine, j'ai vu en tout cas des moines... » Suit une historiette pour illustrer la maxime énoncée, laquelle est alors répétée par manière de conclusion (3). Autre souvenir un peu différent : « Un jour, les anciens de la montagne envoyèrent dire à l'abbé Macaire à Scété : Une foule de gens t'assiègent ; viens plutôt vers nous, que nous te contemplions avant que tu ne partes chez le Seigneur. Arrivé à la montagne, toute une foule se réunit pour le voir. Et les anciens le prièrent d'adresser la parole aux frères. Sur quoi, il dit : Pleurons, frères ; que nos yeux répandent des larmes, avant de nous en aller où nos larmes consumeront nos corps. — Et tous de pleurer, la face contre terre, et de dire : O père, prie pour nous. » (4). Voilà donc deux circonstances précises dans lesquelles Macaire fut invité à discourir pour l'édification des « frères ». L'un des auditeurs, évidemment, a pris soin de mettre par écrit l'incident. Les « apophtegmes » ne peuvent s'expliquer d'une autre façon. Ils sont une littérature rudimentaire, mais vivante, mouvante, sans cesse croissante, née pour une grande part, et sans doute du vivant même de saint An-

(1) Voir surtout la préface des *Conférences*, n° 1 et 3. Je suis cependant porté à croire que Cassien avait pris des notes pendant ses voyages; le fait est qu'il rapporte des « apophtegmes ».

(2) Cf. J. Stiglmayr, *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten*, 1912, p. 5.

(3) N° 2 de Cotelier : *P. G.*, LXV, 260 (et XXXIV, 237) ; on a le même texte en latin : *Verba seniorum* II, 3, n° 3 (*P. L.*, LXXIII, éd. 1879, 1006 s.).

(4) N° 34 de Cotelier : ib , 278 (257); et de même en latin : *V. s.* I., 3, n° 9 (ib. 861).

toine, de l'enseignement oral donné par les ascètes de réputation. En un sens, ils tiennent lieu de « règle » ; ils offrent une norme directive, à défaut de préceptes absolus, et perpétuent une tradition. Ils finiront par former des recueils variés (1). Les sentences brillantes ou bien frappées, faciles à retenir, les brèves leçons, les dialogues rapides, les vives anecdotes en sont la forme habituelle. Pourtant. à l'occasion, le discours s'allonge et prend les proportions d'un petit traité ou d'un conte.

Il n'est guère besoin d'insister (2). La « lettre », spirituelle de Macaire, reconnue dès le principe, telle que nous l'avons, pour une admonition, est, littérairement et quant à ses origines historiques, un « apophtegme », un apoph-

(1) Cf. D. BUTLER, op. c., I, p. 208 ss.

(2) On regretterait cependant de n'avoir pas sous les yeux deux « apophtegmes », livrés comme tels, qui constituent l'un après l'autre un acheminement vers la « lettre » qu'on lira plus loin. La ressemblance de ton et d'inspiration est remarquable. Le premier a été conservé par Cassien à la fin du 5e livre des *Institutes* « sur l'esprit de gourmandise. » Je cite le latin : « Adhuc enim beati Macari proferetur nobis salutare mandatum... *Ita*, inquit, *debere monachum ieiuniis operam dare ut centum annis in corpore commoraturum, ita motus animi refrenare et iniuriarum obliuisci tristitiasque respuere, dolores quoque ac detrimenta contemnere tamquam cotidie moriturum* ». (*Instit.* V, 41 : éd. PETSCHENIG, p. 113). Le second morceau, notablement plus long, vient d'une collection grecque imprimée par le P. Poussines (*Possinus*) en 1684. Je ne vois aucune raison d'en suspecter l'authenticité. En voici la traduction d'après le grec de *P. G.*, XXXIV, 232 s. : « Un frère interrogea l'abbé Macaire le Grand au sujet de la perfection. Et l'ancien répondit : — Si l'homme n'acquiert pas une grande humilité dans son cœur comme dans son corps ; (s'il ne s'habitue pas) à ne point se compter lui-même dans une affaire quelconque, mais plutôt à se placer lui-même humblement audessous de toute créature ; et à ne juger jamais personne, hormis lui seul ; et à supporter l'opprobre ; et à rejeter de son cœur toute malice ; et à se faire violence pour être patient, dévoué, affectueux envers ses frères, sage, tempérant, ainsi qu'il est écrit : *Aux violents appartient le royaume des cieux* ; et à ne voir de ses yeux que ce qui est juste ; et à mettre une garde à sa langue ; et à se détourner de toute nouvelle vaine et nuisible ; et à tenir ses mains dans la justice, et son cœur pur par devant Dieu, et son corps immaculé ; et à garder le souvenir de la mort devant ses yeux chaque jour ; et à renoncer à l'esprit de colère et de malice, et à la matière, et aux parents selon la chair, et aux voluptés, et au diable avec toutes ses œuvres ; et à prier sans cesse ; et en tout temps et (tout) lieu et (toute) affaire et (toute) action à se tenir près de Dieu ; — (à moins, dis-je, d'observer tout cela) on ne peut être parfait. »

tegme prolixe qui a circulé à part et que son étendue seule a maintenu hors des recueils définitifs. De même, les « homélies spirituelles » qui portent le nom de Macaire d'Egypte ne sont, très probablement, qu'un conglomérat d'apophtegmes et de fragments provenant d'instructions prononcées réellement par Macaire. Malheureusement, un habile métaphraste de l'époque byzantine s'est emparé cette fois, semble-t-il, de toute la matière pour l'arranger et l'amplifier à son gré ; à moins de découvertes dans les manuscrits (1), nous aurons beaucoup de peine à démêler le vrai du faux dans cet ensemble (2); mais, en attendant, nous possédons une explication satisfaisante de sa genèse.

*
* *

Le texte grec de la « lettre » n'a pas été retrouvé. Mais de bonne heure, elle est passée en syriaque et en latin, peut-être aussi en arabe.

(1) Le Cardinal Mai a signalé plusieurs manuscrits arabes du Mont-Sinaï, qui n'ont pas encore été examinés; l'un d'eux renferme vingt-six homélies; deux autres, des années 788 et 885, donnent à part l'homélie XIX des éditions grecques, sous le titre : « discours sur la prière » ; cf. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, 1831, p. 145, 190 ss., 599. — Je regrette de n'avoir pu me procurer une publication récente de G. L. Marriott : *Macarii Anecdota* (Harvard University Press 1919, 48 p.), qui se rapporte apparemment aux sept homélies grecques, depuis longtemps signalées, du *Baroccianus 213* d'Oxford (cf. *P. G.*, XXXIV, 393).

(2) Toutefois n'exagérons rien ; la présente collection grecque renferme des parties excellentes et tout de suite utilisables. L'homélie XIX qui vient d'être mentionnée, un morceau couvrant près de quatre colonnes de la *Patrologie* (t. XXXIV, 641-649), est d'un bout à l'autre irréprochable, et aussi voisine que possible de la « lettre », sous le rapport, soit de la pensée, soit du style. Il suffit de noter le titre ; tout factice qu'il est, il résume fidèlement le développement : « Les chrétiens qui veulent progresser et grandir doivent se faire violence pour (accomplir) tout (ce qui est) bien, afin d'être délivrés du péché intérieur et remplis du Saint Esprit. ». Si l'on rapproche les deux apophtegmes distingués précédemment, on obtient une parfaite gradation littéraire, qui représente l'esprit d'un même auteur évoluant depuis la simple sentence jusqu'au discours bien proportionné ; la « lettre » latine prend place exactement entre l'apophtegme grec du P. Poussines et la prétendue homélie XIX.

La rédaction latine paraît avoir été faite dès la première moitié du cinquième siècle. Vers 470, le prêtre marseillais Gennade l'avait sous les yeux; la notice de son catalogue ne peut laisser le moindre doute à ce sujet (1). Gennade, selon son habitude, propose un résumé en beau style; cette transposition n'empêche pas de reconnaître l'original (2). Seule, la dernière phrase représente une interprétation tendancieuse, pour la défense des idées qu'on a appelées « semi-pélagiennes », lesquelles sévissaient alors en effet dans la Gaule du sud-est. Macaire n'est pas plus « pélagien », même avec une sourdine, que les théologiens grecs de la fin du IVe siècle, que saint Basile ou saint Jean Chrysostome. En définitive, il accorde la prépondérance à l'action divine, comme il entend avant tout soumettre l'homme à l'Esprit; mais il ne croit pas moins, en bon moraliste, à la nécessité de l'effort personnel. C'est cette dernière attitude qui a fait illusion à Gennade. Il a cru pouvoir agréger à son parti le vieux maître égyptien. On s'explique d'ailleurs que la pièce ait eu du succès parmi les *Massilienses*.

Un peu plus tard, dans la même région, on la retrouve entre les mains de saint Césaire, qui l'inséra dans une de ses collections de discours (3). Le titre dont il la décora pour la circonstance : *His qui in coenobiis sunt doctrina abbatis Macharii* — exprime suffisamment son dessein et l'intérêt qu'il y prit. Le recueil en question appartient, vraisemblablement, au début de l'épiscopat de Césaire (503-543). Néanmoins, l'époque de Gennade est bien dépassée.

(1) « Macarius... unam tantum ad iuniores professionis suae scripsit epistulam : in qua docet illum perfecte Deo posse seruire qui condicionem creationis suae cognoscens, ad omnes semetipsum inclinauerit labores et, luctando atque Dei aduersum omne quod in hac uita suaue est auxilium inplorando, ad naturalem quoque perueniens puritatem, continentiam uelut naturae debitum munus obtinuerit. » c. 10 (éd. RICHARDSON 1896, p. 64 s.).

(2) Cf. G. L. MARRIOT, l. c., p. 348.

(3) C'est la collection dite des *XLII Admonitions*. Dans le manuscrit type (Chartres *67*, de la fin du VIIIe siècle), la composition de Macaire se présente sous le numéro XX ; dans l'édition de Cousin (1558), elle est la « dix-neuvième homélie ». Les anciens historiens, ignorants de ses origines, ont été un peu embarrassés par le contexte ; voir, par exemple, l'*Histoire littéraire de la France*, t. III, 1735, p. 199, 228.

Nous voici déjà au moyen âge, et le programe d'ascétisme conçu parmi les solitaires de la vallée du Nil n'a plus d'autre objet que d'éclairer la religion des cénobites du pays d'Arles.

De ces deux faits, la référence de Gennade et l'emploi par saint Césaire, on voudrait peut-être inférer que la « lettre » a été mise en latin sous l'influence de Cassien, ou du moins dans un monastère de Provence. Cette hypothèse est assez séduisante par elle-même. Mais si le traducteur savait le grec, on est obligé de reconnaître que sa maîtrise de la langue latine était fort imparfaite et que son travail n'a pas été beaucoup surveillé. L'apparence est qu'il était de langue grecque et vivait dans un milieu bilingue où l'on possédait mieux le grec que le latin. La traduction dut s'introduire tout de suite dans les recueils de *Vitae Patrum*. C'est dans ce contexte que nous la rencontrons habituellement ; mais aucun manuscrit ne peut prétendre à représenter exactement la physionomie de la collection primitive. Le meilleur, qui a toute chance de nous rendre le texte du cinquième siècle, n'a été copié qu'à la fin du douzième et rattache la « lettre » au grand recueil des *Adhortationes*, lequel fut composé seulement vers la fin du sixième.

Au dixième siècle, une recension particulière et incomplète (1) s'amalgama avec divers autres éléments littéraires, en particulier avec une pièce apocryphe qui portait aussi le nom de Macaire dans certains recueils de règles monastiques (2) ; le tout fut intitulé : *Epistola beati Macharii ad monachos*, et introduit dans une collection ascétique « sur les vertus », imitée de celle d'Alcuin. Cette compilation, extrêmement populaire au moyen âge et sou-

(1) Elle comprend les trois premiers paragraphes et le début du cinquième.

(2) « Epistola beati Macharii ad monachos » : publiée comme telle par L. Holstenius, *Codex regularum*, Rome 1661, I, p. 51 (cf. *P. L.*, t. CIII, 451, d'après la réédition de Brockie 1759), elle a été réimprimée par Floss pour Migne, *P. G.*, t. XXXIV, 411 (mais non dans le petit volume de 1850), et présentée comme une composition de Macaire d'Alexandrie (cf. ib., 403). Il est certain que cette pièce diffère trop de la lettre *ad filios* pour pouvoir provenir du même auteur. Je montrerai, dans une autre occasion, de quels éléments littéraires elle se compose réellement.

vent diversifiée (1), a laissé de nombreux manuscrits, de l'insignifiance desquels le chercheur intéressé à Macaire ne devra plus s'étonner. Il y a une autre raison de les mentionner. L'un d'eux, par une curieuse coïncidence, fut employé par les premiers éditeurs des *Vitae Patrum,* à la fin du quinzième siècle (2). La collection « sur les vertus » prit place dans la quatrième partie, avec l'étiquette : *De laude et effectu uirtutum,* et la lettre interpolée de Macaire se trouva juste au terme du volume. Elle fut, sous cette forme, très souvent réimprimée (3) ; ce qui n'empêcha pas un Bénédictin de Saint-Vanne, D. Petitdidier, de présenter le texte au public en 1692, comme s'il était encore inédit (4).

Pendant ce temps, la série des *Admonitions* césariennes trouvait de même un éditeur, Gilbert Cousin (Bâle 1558), et passait peu après dans les grandes *Bibliothèques* patristiques (Bâle 1569 — Lyon 1677). Dans ce contexte, la rédaction authentique de la « lettre » fut donc imprimée une dizaine de fois (5). H. J. Floss, évidemment, ignorait la plupart de ces détails, lorsqu'en 1850, dans un petit ou-

(1) La forme première est celle qu'on rencontre parfois sous le nom d'Adelger ou Adelher en quinze ou seize chapitres ; elle a été publiée par B. PEZ, *Thesaurus Anecdotorum,* II, 1721, p. 19-50. Une autre recension, sensiblement plus étendue, se présente sous le nom d'Albuinus. Le cas est, au total, beaucoup plus complexe que ne le suppose B. HAURÉAU, *Journal des Savants*, 1886, p. 684. La fausse lettre de Macaire constitue, habituellement, le dix-septième ou le dix-huitième chapitre d'une recension intermédiaire.

(2) Edition d'Antoine Koburger, Nuremberg 1478 ; j'ai consulté l'exemplaire du Musée Britannique de Londres : *IB 7170.*

(3) Cf. H. ROSWEYDE, Prolégomène XIX aux *Vitae Patrum : P. L.*, t. LXXIII, éd. 1879, 67.

(4) *Remarques sur la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de M. Du Pin,* II, p. 220. Je présume que Petitdidier s'est servi du manuscrit *30* de la Bibliothèque de Verdun (XI[e] s. ?), autrefois à Saint-Vanne.

(5) Voir notamment : *Bibliotheca veterum patrum,* Paris 1609, t. II, 666 ; *Magna Bibliotheca v. p.*, Cologne 1618, t. V, 3[e] partie, 786 ; *Maxima Bibliotheca v. p.*, Lyon 1677, t. VIII, 860. Dans toutes ces collections, la « doctrina abbatis Macarii » est devenue la dernière homélie (46[me]). Dans la *Patrologie* de Migne, qui, sous cette forme, l'a recueillie de la *Maxima*, elle est passée à l'*Appendice* de Saint Césaire : *P. L.*, t. LXVII (1865), 1163 ; c'est peut-être pour cela qu'elle a été perdue de vue. — Je renverrai plus loin à l'édition de Bâle.

vrage sur Macaire (1), puis au compte de Migne en 1860 (2), il donna un nouveau texte de l'ancienne version latine et reprit l'édition de la pièce apocryphe. Pour cette dernière, le professeur de Bonn a consulté deux manuscrits récents de Vienne et de Bruxelles. De la première, il a connu trois témoins appartenant au groupe des *Vitae Patrum :* le plus ancien et le moins mauvais est un médiocre manuscrit du treizième siècle, que les deux autres ne contribuent pas à améliorer.

Les ressources dont on dispose aujourd'hui sont beaucoup plus abondantes et permettent de présenter une édition, sinon tout à fait satisfaisante, du moins assez proche, avec son cortège de variantes, de la tradition totale. J'ai retenu et comparé les témoins suivants, répartis en quatre classes :

1° *A :* Londres, Musée Britannique, *Addit. 38.684* (ancien Phillipps 1345 : « liber sancte crucis Vallis Frigide »), fin XIIe s., f. 195 v. ; préférable pour l'ensemble à tous les manuscrits concurrents, en dépit de quelques grosses sottises verbales : seul notamment, il a conservé l'apodose du § 7, l. 49 ; il a d'ailleurs toutes les bonnes leçons du groupe *B* (formé des six manuscrits suivants) et n'en offre aucune qui soit sérieusement suspecte.

(1) *Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces ad fidem Vaticani, Vindobonensium, Berolinensis, aliorum codicum;* primus edidit Henricus Josephus Floss : p. 191-195 (I. « Epistola sancti Macarii ») ; p. 195-198 (II. « Epistola suppositicia sub nomine Macharii a Petitdidier edita »). De la première lettre, l'éditeur dit : « Codices huius epistolae *hucusque ineditae* contuli tres .. »

(2) *P. G.*, t. XXXIV, 1860 (1858) c. 405-410 (I. « Epistola sancti Macarii Aegyptii ») ; c. 448-446 (IV. « Epistola suppositicia... »). C'est, sans différences, l'édition de 1850. Le contexte seul est modifié : la fausse lettre grecque du manuscrit de Berlin (le P. Stiglmayr a montré récemment qu'elle était faite d'emprunts à Saint Grégoire de Nysse) passe de la troisième place à la seconde (c. 409-442), et la fausse lettre latine d'Holstenius est indroduite (c. 441-444). Comme l'indique clairement le titre général du volume, Floss n'est responsable que de la première partie : c. 1-448 ; au revers du titre, on lit, non sans amusement, un « avis » des « éditeurs », écrit dans le bon style des préfaces commerciales des deux Patrologies, et qui livre « le savant docteur » — c'est-à-dire Floss — à la vindicte publique, à cause de ses continuels retards.

2° *N :* Paris, Bibl. Nationale, *Nouv. Acq. lat. 697* (du chapitre d'Albi), XII[e] s., f. 116 v.; bon manuscrit, très faiblement interpolé : saint Césaire a eu sous les yeux, pour son édition, un manuscrit du même type;

L : Londres, Musée Britannique, *Royal 8 D VIII* (probablement de Llanthony, Monmouth), 2[e] moitié du XII[e] s., f. 47 v. ; très intéressant manuscrit qui, d'un bout à l'autre, ajoute aux bonnes leçons du groupe une série de corrections anciennes, destinées à rendre le texte plus intelligible;

P : Paris, Bibl. Nationale, *lat. 17623* (des Feuillants de Paris), XII[e] s., f. 141 v. ; manuscrit neutre, de même que les trois suivants ; cependant il fait un sous-groupe avec le manuscrit de Vienne ;

R : Rome, Bibl. Vaticane, *Regin. 588* (des Célestins de Marcoussis), XIII[e] s., f. 112 v. ; employé par Floss ;

T : Londres, Musée Britannique, *Royal 8 C VI* (provenance indéterminée), fin XII[e] s., f. 144 v. ;

V : Vienne, anc. Bibl. Impériale, *lat. 386* (de P. Lambecius), XII[e] s., f. 87 v.

(Pour la commodité, j'appelle : *B*, le *consensus* des six manuscrits *LNPRTV*, et : B^2, le *consensus* des quatre manuscrits *PRTV*. Le témoignage de *A* est toujours donné, sauf pour les différences d'orthographe ; celui de *L* et de *N*, toutes les fois qu'il est intéressant ; les variantes de détail des manuscrits du groupe B^2 sont le plus souvent négligées, afin de ne pas encombrer l'*apparatus*. Le manuscrit *A* et les six manuscrits *B* (1), représentent ensemble la tradition des *Vitae Patrum*. En somme *A*, contrôlé par *B* et par *C*, fournit un texte qu'on peut considérer comme primitif.)

3° C^1 *:* Chartres, Bibl. de la Ville, *67* (du Chapitre), fin VIII[e] s. (avec corrections faites au IX[e] s.), f. 76 v. ; ce beau manuscrit des *Admonitions* de saint Césaire paraît bien représenter une excellente tradition du VI[e] ou du VII[e] s. ; en conséquence, j'ai gardé dans le texte beaucoup de ses détails graphiques ;

E : édition des *Admonitions* par Cousin (*Cognatus*),

(1) J'ai délibérément laissé de côté quatre autres manuscrits de la même famille : Lincoln, Chapitre *C 4 II*, XII[e] s. ; — Oxford, Bodley *839*, XII[e] s., f. 40 ; — Cambridge, Université *2376*, XII[e] s , f. 140 v. ; — Bruxelles, Bibl. Royale *II. 931*, XIII[e] s., f. 96 v.

Bâle 1558; en fait, j'emploie la réimpression de Grynaeus : *Monumenta patrum orthodoxographa*, Bâle 1569, p. 1900; — le texte de Migne n'est pas utilisable : il se ramène à une révision arbitraire qu'on retrouve dans les différentes éditions de Marguerin de la Bigne (1).

(J'appelle *C* le *consensus* C^1E. Il est clair que saint Césaire s'est servi d'un manuscrit semblable à *N*; il a modifié l'ancien texte assez fréquemment, mais par des retouches presque toujours insignifiantes. Le témoignage de saint Césaire est, en l'espèce, d'une importance considérable; grâce à son interposition, les *Vitae Patrum*, que nous atteignons au xiie siècle, prennent la valeur de collections du ve.)

4° *D :* groupe des plus anciens manuscrits de la lettre interpolée : Berlin, anc. Bibl. Royale, *Phillipps 36-1723* (de Saint-Vincent de Metz), xe siècle, f. 38 v. ; — Bruxelles, Bibl. Royale *8714-19* (de Marchiennes), xie s., f. 662; et *II. 1134* (d'Aulne), xiiie s., f. 150 v. ; — Boulogne, Ville *57* (de Mont-Saint-Eloi), xi-xiie s., f. 107 v. — Il est inutile de distinguer ces manuscrits en particulier ; ils représentent d'accord un exemplaire ancien des *Vitae Patrum*, retouché probablement d'après la rédaction césarienne.

* * *

INCIPIT EPISTOLA SANCTI MACHARII MONACHI AD FILIOS

1. In primis quidem, si coeperit homo, semetipsum agnoscere quur creatus sit, et exquisierit factorem suum Deum, tunc incipiet paenitere super his quae commisit in tempore neglegentiae suae. Sic demum benignus Deus dat illi tristitiam pro peccatis.

2. Et post haec iterum per suam benignitatem donat illi adflictionem corporis in ieiuniis et uigiliis, et orationis instantiam, et contemptum mundi, et ut libens inlatas iniurias sufferat, et ut odio habeat omne refrigerium corporale, et ut diligat planctum magis quam risum.

(1) Le travail de révision apparaît dès le titre ; au lieu de : *(Pro) his qui in coenobiis sunt doctrina abbatis Macharii,* on lit : *Doctrina a. M. de his qui...*

3. Post haec tribuit illi desiderium fletuum planctuumque, humiliationem cordis, et humilitatem, et ut trabem oculi sui consideret, non alterius festucam nitatur eruere, et dicat semper : *Quoniam iniquitatem meam ego agnosco, et delictum meum contra me est semper*, et ut diem exitus sui in mente habeat et quomodo in conspectu Dei occursurus sit, sed et iudicia et poenas describat in conspectu mentis suae necnon etiam merita et honores qui dandi sunt sanctis.

4. Si igitur uiderit quoniam haec illi suauia sunt, temptat eum si abrenuntiat uoluptatibus et resistit aduersus inpugnantes huius mundi principes qui uinxerant eum prius ; sed et escae uariae delectationes, quae emollire faciunt cor, ut prorsus propemodum uinci queat lassitudine corporis et longinquitate, dicentibus illi cogitationibus suis : « Quanto temporis spatio hunc laborem sufferre poteris? », et « quia ardui laboris sit ut mereatur quis inhabitatorem habere Deum, praesertim tu qui multa peccasti », et « quanta tibi possunt remitti peccata a Deo? »

5. Si autem cognouerit quia cor illius firmum est in timore Dei et non dimittit locum suum, sed fortiter resistit, tunc uenient illi sub occasione iustitiae cogitationes dicentes : « Peccasti quidem, sed paenitentiam egisti, iam sanctus es » ; et faciunt illum recordari quorundam hominum peccata qui non egerunt paenitentiam, superseminantes illi in corde uanam gloriam.

6. Non solum uero hoc, sed etiam faciunt quosdam homines laudare eum subdole et prouocare eum ad opera quae ferre non potest, inmittentes illi cogitationes non uescendi et non bibendi necnon et uigiliarum, et multa alia quae dicere longum est ; et facilitatem illi ad haec perficienda tribuunt si quo modo eum ad haec iniciant, praecauente scriptura et dicente : *Ne declinaueris ad dexteram neque ad sinistram, sed rectum iter ingredere.*

7. Si autem benignus Deus perspexerit quia nulli eorum adquieuit cor ipsius, dicente Dauid et de huiuscemodi temptationibus significante : *Probasti cor meum et uisitasti nocte, igne me examinasti et non est inuenta in me iniquitas*, tunc respicit eum de caelo sancto suo et inmaculatum semper custodit. Et hoc perspiciendum quur nocte dixerit et non die : uidelicet quia circumuentiones inimici nox sunt, sicut beatus Paulus dicit non esse nos filios tenebrarum sed lucis, quia Filius Dei dies est, diabolus uero nocti adsimilatur.

8. Si uero haec omnia bella supergressa fuerit anima, tunc incipiunt illi inmittere aduersariae cogitationes fornicationis desiderium et nefandum stuprum. In his

igitur omnibus infirmatur anima et cor tabescit, ut inpossibile sibi credat esse custodiam castitatis, — subiungentes illi, ut dixi, temporis prolixitatem, uirtutum uero laborem, et quia grande sit honus ipsarum et inportabile, — subiungentes illi infirmitatem corporis et fragilitatem naturae.

9. Si autem ad has inpugnationes non lassauerit, tunc benignus et misericors Deus mittit illi uirtutem sanctam, et confirmat cor ipsius et dat illi laetitiam et refrigerium et possibilitatem ut fortior inimicis inueniatur, ut illorum aduersus eum inpugnatio non praeualeat, — timentes quae inhabitat in eo uirtutem, sicut et sanctus Paulus dicit : *Contendite et accipietis uirtutem* ; haec quippe est uirtus quam beatus Petrus ait, dicens : *Hereditatem incorruptam et inmarcescibilem, conseruatam in caelis in uobis qui in uirtute Dei custodimini per fidem.*

10. Tunc benignus et clemens Deus si uiderit quia cor ipsius corroboratum est super inimicos suos, tunc paulatim subtrahit uirtutem quae illi opitulabatur, et concedit inimicis inpugnare eum variis concupiscentiis carnis necnon et uanae gloriae cupiditate, et superbiae ceterorumque temptamentis uitiorum quae ad perditionem trahunt, ut propemodum adsimiletur naui quae sine gubernaculo in scopulis huc illucque offendit.

11. Cum autem cor illius emarcuerit in his et, ut ita dicam, defecerit ad singula temptamenta inimici, tunc hominum amator Deus, curam habens creaturae suae, inmittit illi sanctam uirtutem et confirmat, subiciens cor et animam et corpus ipsius et omnia uiscera eius sub iugo Paracliti, ipso dicente : *Tollite iugum meum super uos et discite a me quia mitis sum et humilis corde.*

12. Et sic demum benignus Deus incipiet adaperire oculos cordis ipsius ut intellegat quoniam ipse est qui confirmat, et tunc uere incipiet nosse homo honorem dare Deo cum omni humilitate et actione gratiarum, sicut Dauid dicit : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Ex hoc enim labore proelii humilitas et contribulatio et mansuetudo efficitur.

13. Cum his igitur omnibus fuerit probatus, tunc incipiet illi Spiritus sanctus reuelare ecclesiam, hoc est quae sanctis iure meritoque debentur et his qui sperant super misericordia eius ; et tunc reputat secum dicens homo illud apostolicum : *Quia non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae reuelabitur in nobis*, et illud Dauid : *Quid enim mihi restat in caelo, et a te quid uolui super terram ?* — hoc est : o Domine, quanta mihi paraueras in caelo, et ego quid a te quaerebam in uita mortali ? Et sic etiam incipient illi reuelari

tormenta quae passuri sunt peccatores, et multa alia quae me tacente sanctus uir intellegit.

14. Post haec uero omnia incipiet Paraclitus inire pactum cum puritate cordis ipsius et animae firmitate et sanctitate corporis et cum spiritus eius humilitate, et facit eum supergredi omnem creaturam, et ut non loquatur os eius opera hominum, et ut recta oculis suis uideat, et ut ori suo custodiam ponat et iter rectum faciat gressibus suis, et ut iustitiam habeat manuum suarum, hoc est operum, et orationis instantiam necnon et adflictionem corporis et uigiliarum frequentiam. Et haec disponit cum eo in mensura et discretione, et non in turbulentia, sed in quiete.

15. Si uero mens ipsius dispositionem sancti Spiritus contempserit, tunc uirtus quae in eum conlata fuerat discedit, et sic pugnae efficiuntur in corde eius et conturbationes, et conturbant eum passiones corporis per momenta singula ex inpugnatione inimici.

16. Si autem conuersum fuerit cor eius et optinuerit praecepta Spiritus sancti, protectio Dei fiet super eum; et tunc homo agnoscet quia indesinenter adhaerere Deo bonum est, et quoniam in ipso est uita eius, dicente Dauid : *Clamaui ad te et sanasti me*, et iterum : *Quia apud te est fons uitae.*

17. Igitur secundum meum consilium, nisi homo grandem possederit humilitatem, quae uirtutum omnium culmen est, et custodiam posuerit ori suo, et cordi timorem Dei, et in eo quod se probat excellere ceteris non se praeferat, tanquam aliquid boni fecerit, et ut iniurias sibi inlatas libenter sufferat et praebeat percutienti se aliam maxillam, et ut ad omne opus bonum uiolenter erumpat et diripiat, et ut animam suam in manu portet quasi cotidie moriturus, et ut uana ducat omnia quae sub hoc sole cernuntur et dicat : *Cupio dissolui et esse cum Christo*, et : *Mihi uiuere Christus est et mori lucrum*, non poterit praecepta seruare Spiritus sancti. Amen.

Citations et références bibliques. (Les textes cités sont, en général, conformes à la version hiéronymienne; d'ailleurs, ils appartiennent pour la plupart au Nouveau Testament.) — 12 Cf. Luc. VI, 21; Ioa. XVI, 20; Iac. IV, 9. 14 Cf. Mat. VII, 3-5 (Luc. VI, 41-42). 16 Ps. L, 5 (texte ancien ou « romain »). 19 Cf. Mat. XVI, 24. 23 Cf. Ioa. XII, 31; XIV, 30, etc.; Eph. V, 12; I Petr. V, 8-9. 28 Cf. Ioa. XIV, 23; II Cor. VI, 16, etc. 43 Prov. IV, 27, 26 (Vulg., 27. *Ne declines*, 26. *Dirige semitam pedibus tuis*); et cf. Deut. V, 32-33, XVII, 11. 47 Ps. XVI, 3. 49 Cf. Ps. XIII, 12; XXXII, 13, etc.; — XIX, 7. Cf. Ps. XVII, 24;

CXX, 7. 52 Eph. V, 8-9. 53 Cf. Ioa. VIII, 12; IX, 4-5; XII, 35; — XIII, 30. 67 Cf. II Cor. XII, 9. 68 Citation d'un texte apocryphe? Voir plus loin à propos de la version syriaque. 70 I Petr. I, 4-5. 77 Cf. Mat. VII, 13. 84 Mat. XI, 29. 86 Cf. Eph. I, 18. 89 Cf. Phil. IV, 6. 90 Ps. L, 19. 94 Cf. Ps. XXXII, 18. 96 Rom. VIII, 18 (début modifié; Vulg. : *Existimo quod*). 97 Ps. LXXII, 25 (texte ancien ou « romain »). 99 Cf. Mat. XXV, 34. 101 Cf. Mat. XXV, 41. 106 Cf. Rom. VIII, 39. Ps. XVI, 14. 107 Cf. Ps. XVI, 2. Ps. XXXVIII, 2. 108 Cf. Ps. XVI, 5. Cf. Ps. XVII, 25. 109 Cf. Ps. LXXXIX, 17. 111 Cf. Sap. XI, 21, 114 Cf. Eph. IV, 30. 119 Cf. Ps. CXX, 5. 120 Cf. Ps. LXXII, 28. 121 Cf. Ioa. I, 4. Ps. XXIX, 3. 122 Ps. XXXV, 10 (les textes latins donnent communément : *quoniam*). 125 Cf. Ps. XXXVIII, 12. 126 Cf. Luc. XVIII, 11. 128 Cf. Mat. V, 39. 130 Cf. I Cor XV, 31. 131 Cf. Eccl. I, 2-3. 132 Phil. I, 23 (début modifié Vulg. : *desiderium habens dissolui*). Phil. I, 21.

Variantes textuelles de la tradition latine. (Nombre de variantes d'intérêt secondaire ont été laissées de côté. Cet *apparatus* eût été démesurément long, s'il avait fallu tout consigner.) — *epistola :* quelques exemplaires du groupe D donnent *ammonitio*, par exemple *Bruxell. II, 1134* *sancti* : *beati* D *monachi* omis par B² D (*abbatis* C) 2 *ad filios* : N ajoute *suos* (à rapprocher du syriaque), R *dei*; FVD écrivent *ad monachos*, FV ajoutent ce sous-titre inspiré par l. 7 : *quomodo quis possit tristitiam habere pro peccatis;* la tradition césarienne a écarté tout le titre ancien pour écrire *His qui in cenubiis* etc. (*Pro his qui* E), voir ci-dessus 4 *quur* : dans C¹ seulement (sous la forme *quor*), exemple des graphies anciennes conservées par la collection césarienne *creatus* : *factus* A *exquesierit* D *quaesierit* C, omis par LB² 5 *paenitere* : D ajoute *se* *super* : *de* D *in* omis par L 6 *tempore : pectore* A *suae* : NC ajoutent *et* *deus ben. demum* A 7 *tristitiam* : *iustitiam* L *pro* : *de* L *peccatis* : L ajoute *suis* 8 *pro sua benignitate* C *donat* : *dat* FVD 9 *in ieiuniis* : *ieiunia* C *et uigiliis* : *et in uig.* L *in uig.* D *uigilias* C 10 *orationis* (cf. l. 109) : *in orationibus* A *orationum* CD *instantia* N C¹(corr) D *contemptu* D *et* omis par C 11 *inlatas* LB² ajoutent *sibi* (cf. l. 127) *ut odio* : *in odio* C *ideo* D 12 *ut* omis par CD 13 *tribuet* LB² C¹(corr) D *desiderium fletuum planctuumque* (ainsi V) : *d. fl. planctumque* B *fletum d. planctumque* A *d. planctum et fletum* C¹ *d. planctus et fletus* C¹(corr) *d. et fletum* D 14 *et* : *qui* C¹ *ut per* C¹(corr) *atque* E *et humilitatem* omis par C *et* omis par CD 15 *eruere* : *auferre* D 16 *cognosco* (leçon « gallicane ») AE *delictum* (d'après D) : *peccatum* (leçon « gallicane ») ABC 17 *diem* : *diei* C¹(corr) E 18 *in mente h.* : *memor sit* NC 19 *describet* N *describit* C¹D, omis par A 20 *merita et* : *meritos* BC *dandi sunt* : *dantur* C 21 tout le § 4 est omis par D *igitur* : *autem* C *uiderit* : C¹(corr) ajoute *deus*, FV *inimicus* *quoniam* : *quia* C 22 *abrenuntiauerit* A *uoluntatibus suis* (variante d'inspiration cénobitique) C *inpugnationes* C 23 *mundi* : *modi* A

principis C *uinxerunt* RTV *uinxerat* E *uicerant* A *uicerunt* F *sed et* : omis par C, L écrit *subintrant ergo animam eius etiam* (il est indéniable que le passage est difficultueux ; j'ai hésité beaucoup à corriger, en rattachant directement à *temptat* l. 21 : *sed et escae uariae delectatione quae emollire facit* ; voir plus loin pour la rédaction syriaque) *esca* E *ira ac* C^1(corr) sur grattage *escarum* LB^2 24 *delectationem* N *delectationis* E *detractione* C^1 *emolliri* LB^2 *mollire* C *facit* C *prorsus* : *rursus* C *et* FR 25 *uincere* C *uincatur* L *queat* : *que a* R *que e* T *quasi* L, FV omettent, C ajoute *sed et* *lassitudinem* C *et* : C ajoute *desiderii* *longinquitatem* C, FV ajoutent *temporis* (cf. l. 59) 26 *tempore ac spatio* FV 27 *et quia* : *nimium quoque* L *sit* : *est* L 28 *habitatorem* C (mais cf. l. 67) *deum habere* C 29 *quanta* : *quando hec* C^1(corr) *tibi* : FV ajoutent *non* *peccata r. a deo* N *r. a deo p.* C^1 *a deo p. r.* E, T omet *peccata* 31 *resistat* A *restiterit* C^1(corr) ; C^1 ajoute *aduersis cogitationibus*, E *cogitationibus*, D (dont le témoignage cesse avec ces mots) *aduersario suo* 34 *illi* A 35 *illi* : *ei* FV, T omet *in corde* omis par FV 36 *uanam gloriam* : *euuang(e)l(iu)m* A 37 *faciunt* : L ajoute *diaboli* 38 *eum* 2° omis par C 39 *illi* : *illico* T *ilico* AL *ei* FNV *cogitationes* : C ajoute *in animam* 41 *longum est dicere* LRT *illi* : *ei* C, L omet *perficiendi* N 42 *retribuunt* A *promittunt* FV *inliceant* R *alliceant* E ; C^1(corr) ajoute *non* 43 *et* omis par C^1 *ne* : *non* FV *dextram* C *neque* : *nec* C 45 *eorum* : *horum* NC 46 *adquiescit* L *adquieuerit* FTV *ipsius* : L ajoute *permittit eum et in aliis probari* *huiusmodi* AL 49 *tunc...custodit* omis par BC, voir plus loin pour le syriaque 50 *nocte, die* : NC préposent *in* 51 *inimici nox sunt* : *sunt inimicorum* A 52 *paulus* : *apostolus* A *dixit* LRT 53 *dies* : *lux* L ; T ajoute *uocatus* *uero* : *autem* L 54 *anima fuerit* A 55 *incipiunt* : E ajoute *se* *aduersarii* T *aduersarios* R *aduersae* E ; *adu. inm. cog.* A *cogitationes* : *potestates* FV 56 *nefarium* A *stuprum* : NC ajoutent *puerorum* 57 *cor tab.* : *contabescit* FV 58 *possibile* A *impossibilem* CFLV *possibilem* R *subiungunt* L, qui ajoute *namque* 59 *prolix. temp.* A *uirtutem* CFV ; FV préposent *arduam* (cf. l. 27) *uerum* B^2 *laboris* E *onus sit* A 62 *laxauerit* A *lassatus fuerit* FV 63 *immittit* E *mittet* ALB^2 66 *adu. eum ill.* T *timentibus* C^1NT *timentium* FRV *sed et timeant* L ; C ajoute *eam* 67 *in eo inh.* FV ; *inhabitant* A *uirtutes* A *et* omis par C *paulus* : *apostolus* C *dixit* A 69 *quam* : *de qua* C *ait* : *loquitur* LT *dicens* omis par C 70 *in uobis* omis par C 73 *tunc* : *rursus* L 74 *concedet* T 75 *eum* omis par A *et* omis par C *uana gloria* R 76 *cupiditatem* C *superbia* FRV *superbiam* C *ceterarumque* FNTV C^1 (corr) *ceterisque* LR *et ceteras* E *tempt. uit.* omis par BC 77 *pertrahunt* C 79 *dicam* omis par T 80 *deus am. hom.* C 81 *illi* : *ei* FNV 82 *confirmat* : FLV ajoutent *eum* *et* 3° omis par T 83 *ipso* : C ajoute *domino* 86 *incipiit* C^1 *incipit* C^1(corr) E ; *incipiet deus* A 87 *confirmat* (cf. l. 82) : BC ajoutent *eum* 88 *homo nosse* C 89 *gratiarum act.* C 90 *ex hoc ... contribulatio* omis par C 91 *proelii* : L ajoute *nascitur* *efficitur* : omis par L ; N ajoute *cordi*, C *cordium* 92 *igitur in his* NC 93 *sp. s. illi* A *ecclesiam* (c'est-

à-dire la société des « élus », « l'élection », cf. Homélies de Macaire XII, 15; XXVII, 2-4; XXXVII, 8) : *caelestia* NC *omnia* FV (*occulta* dans les deux mss. du XV[e] s. employés par Floss) 94 *misericordiam* C[1] (avec l'intéressante contraction : *mam*) 95 *s. h. dicens i. a.* NR *h. s. i. a. dicens* C 98 *restat* : *est* (leçon « gallicane ») AB 100 *incipient* omis par C *reuelari* : *reuelat* C 102 *uir sanctus* C 105 *spiritu* C *et* omis par C 107 *ut* 2° omis par C 108 *faciat rectum* NC *et* omis par L *ut* omis par T 108 *iustitiam* : *iactantiam* E 109 *instantiam* : L ajoute *diligat* *et* 2° omis par C 111 *mensuram* C, et de même *discretionem*, etc. 113 *ipsius* : *eius* FV 114 *in eo* C *ei* A 115 *sic* : N ajoute *quidem*, C[1] *idem*, C[1](corr) *itidem* ; E écrit *siquidem* *eius* : *ipsius* L *et conturbationes* omis par T ; *turbationes* C 117 *ex inp.* : *et expugnationes* N *expugnatione* C[1] LNRT *expurgatione* E *inpugnatione* FV 120 *agnoscit* CN *cognoscet* R 121 *quoniam* : *quia* N *in ipso* : *ipsum* B (*ipse* L *ipse idem* T) 123 *consilium* : B ajoute *quod possederit grandem* L 124 *omnium uirt.* C 125 *et* 1° omis par N *et* 3° : *nisi* L *in eo* : T ajoute *humiliet* 126 *excellere* : *extollere* C *cet. non se pr.* omis par T (cf. l. 128) 127 *boni aliquid* A *et ut* : *nisi* L, *ut* omis par C *libenter* (cf. l. 10) omis par CFV 128 *sufferat* : T ajoute ici *exc. c. non se proferat* (cf. l. 126) *et ut* : *nisi* L 129 *et diripiat* omis par C *et ut* : *nisi* L 130 *manum* A 132 *et* 2° omis par C 134 *amen* omis par BC ; FV ajoutent à *l'explicit* : *epistola sancti macharii ad monachos* (cf. ci-dessus l. 1).

Différences de la version syriaque. (Les remarques de G. L. Marriot, *l. c.*, p. 42 ss., portent sur le texte latin imprimé par Floss. On peut en retenir une demi-douzaine, qui méritent d'être discutées brièvement.) — 23 (lat. *sed et escae uariae delectationes*). Comme le latin, le syriaque commence une nouvelle phrase, mais d'un sens assez différent ; on pourrait la traduire : *Ei conceditur ut ciborum quoque delectationem uincat* (*quae emollire*...). Le latin peut être fautif pour avoir omis quelques mots, mais il reste fidèle au sens général du développement, tandis que le syriaque, dans la rédaction proposée, introduit une idée exactement contraire à celle qu'on attend. Loin que l'ascète possède le pouvoir de surmonter la délectation des mets, le contexte nous fait entendre nettement qu'il devient sensible au plaisir de la table et que c'est là une partie de son épreuve. La difficulté réside dans les mots *ei conceditur ;* il nous faudrait ici, en rattachant au verbe principal : « (Dieu le tente pour voir) s'il est capable également de vaincre la délectation » ; c'est ce que donne le latin, malgré une forte ellipse. 24 (lat. *ut prorsus propemodum uinci queat lassitudine corporis et longinquitate, dicentibus illi cogitationibus suis* ...). C'est la suite du passage qui vient d'être examiné. Le syriaque donne un texte probablement meilleur, qui revient à ceci : *ut propemodum ieiunare nequeat; illi enim aduersarii repraesentant ei corporis lassitudinem et temporis longitudinem* ... L'ascète subit l'attrait de la nourriture au point qu'il voudrait renoncer à ses jeûnes, et l'épreuve se complique de suggestions mauvaises. A noter que là où le latin dit : *cogitationes*, le syriaque, d'accord sans doute avec le grec, emploie

le mot *aduersarii.* Il y a ici, comme fait observer M. Marriott, un intéressant phénomène de transposition psychologique. L'action du démon est conçue directement par le traducteur occidental comme une suggestion qui se produit à l'intérieur de l'âme et s'insère dans la vie intellectuelle de l'intéressé.

49 (lat. *tunc respicit eum de caelo sancto suo et immaculatum semper custodit*). Ce membre de phrase, indispensable, a été conservé par le seul manuscrit A : le syriaque en offre un également, mais d'un sens beaucoup plus faible, mal ajusté au contexte : *tunc enim deus quoque eum adiuuat et saluum facit eum.* 58, 60 (lat. *subiungentes*). Cet étrange nominatif absolu, dont on trouve un autre exemple un peu plus loin (l. 66 *timentes*) représente une proposition circonstancielle du grec ; on a en syriaque : *dum iniciunt* (ou *iaciunt*). 68 (lat. *contendite et accipietis uirtutem*). Ce texte, qu'on ne retrouve pas dans les Epîtres de saint Paul, est reproduit un peu différemment par le syriaque : *rogate dominum et accipite uirtutem.* Cette nouvelle rédaction, pas plus canonique que l'autre, est suspecte à divers titres. Il ressort du contexte que le premier verbe doit être comme en latin : *contendite* au sens de *pugnate*, et non pas : *rogate*, *quaerite*. Or le syriaque *ethkattash* (luttez) pouvait être lu fautivement : *ethkassaph* (priez). D'où, ensuite, l'intrusion du mot *dominum*, pour compléter le faux sens, sous l'influence de Ps. CIV, 4 : *quaerite dominum et confirmamini*. De la citation donnée par le traducteur latin, on pourrait rapprocher cette curieuse antienne, encore en usage, de l'ancien responsorial romain : *Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente et accipietis regnum aeternum* ; on en trouve le texte dans les deux plus anciens antiphonaires de l'office (*Compiègne : P. L.*, LXXVIII, 819 D ; *Hartker*, éd. Solesmes 1900, p. 360) pour la vigile des fêtes d'apôtres à *Magnificat.* 78 (lat. *sine gubernaculo*). Le syriaque lit : *cui non sunt pedes.* G. L. Marriott fait remarquer justement que c'est la traduction littérale du grec *podes*, usité en effet avec le sens spécial de boulines, écoutes (cordes pour manœuvrer la voilure). Mais il est vrai aussi que plusieurs textes où cette acception se présente permettent le sens voisin de gouvernail. On peut donc s'en tenir au terme latin, qui s'accorde parfaitement avec l'image fournie par le contexte, quoi qu'en pense M. Marriott, un peu enclin à une exégèse subtile; et c'est une preuve que le traducteur occidental savait bien son grec. 93 (lat. *ecclesiam*). J'ai déjà justifié cette expression. Le syriaque la remplace par un membre de phrase qui est un pur non-sens : *quomodo decet psallere* (ou *cantare*) ; il n'est pas besoin d'insister.

*
* *

Aussitôt qu'on a perçu le rythme de la pensée et marqué, en conséquence, la succession des paragraphes, tout le morceau devient clair, malgré la piètre qualité du latin ; son économie interne est évidente. Voici un esprit façonné à la grecque, qui a su, pour une fois, employer des modes latins et s'imposer la discipline d'une marche méthodique et surveillée. La raison de cette attitude est, vraisemblable-

ment, que l'auteur, voulant donner d'utiles conseils, a été amené à rapporter, sans le dire, ses propres expériences, ce qu'il avait observé soit en lui-même soit chez ses semblables, au cours d'une longue existence vouée aux choses divines. Le procédé d'exposition était dès lors tout indiqué, et l'ordre logique se trouvait correspondre à l'ordre chronologique. Quoi qu'il en soit, nous sommes sensibles au résultat : un ascète éminent du quatrième siècle nous fait connaître son itinéraire de l'âme vers Dieu.

Au point de départ est une réflexion fondamentale qui détermine le sens de toute l'entreprise : l'homme prend conscience de sa qualité de créature et rend hommage à son Créateur. Or ce simple retour sur soi-même est proprement une conversion, et il a, dans cet ordre, deux effets liés. L'un est intérieur : repentir pour le passé ; l'autre concerne la vie extérieure : pénitence et œuvres d'ascèse qui montrent la sincérité de ce repentir (§ 1-2). Cependant, l'âme se tient dans l'humilité et la crainte (§ 3). Tel est le premier stade.

Le suivant est marqué par le commencement des épreuves. Trois tentations bien caractérisées se présentent successivement, qui arracheront l'âme à la douceur de ses saints exercices, l'humilieront et montreront en même temps sa force de résistance. C'est tout d'abord une tentation de découragement (§ 4), puis une autre de vaine gloire (§ 5), enfin une de présomption (§ 6). L'ascète est ainsi en proie aux suggestions perverses et sent sa faiblesse. Néanmoins, Dieu qui voit sa bonne volonté, l'assiste et le préserve du mal au milieu des ténèbres diaboliques qui l'enveloppent et paraissent cacher la lumière (§ 7).

Mais la trêve n'est pas de longue durée. Voici maintenant une tentation plus grave et plus pénible : humiliante tentation d'impureté, pendant laquelle la pauvre âme se croit perdue et mesure toute son impuissance (§ 8). De nouveau, la miséricorde divine, toujours présente, se manifeste ; elle intervient par un don de force qui apporte avec soi la consolation, la joie et un sentiment profond de sécurité au milieu des plus violents assauts (§ 9).

Ces deux séries de luttes ne font qu'en préparer une autre, plus terrible, qui achèvera le cycle des épreuves puri-

ficatrices. Dieu semble retirer son appui ; tous les vices de la chair et de l'esprit se présentent, déchaînés, comme s'ils allaient entraîner l'âme vers sa perte ; elle est désemparée, ballottée, prête à sombrer (§ 10). C'est à ce moment que l'amour divin s'empare de la créature, l'assujettissant corps et âme au joug de l'Esprit Paraclet (§ 11).

Elle peut, en cet état, recevoir les suprêmes illuminations. La première est relative à Dieu lui-même : l'âme voit, comprend enfin que Dieu est toute sa force et sa sécurité ; et l'effet de cette clarté est, en elle, une humble reconnaissance, qui lui permet de rendre à Dieu un hommage convenable (§ 12). Puis, c'est une illumination de l'esprit sur la vie future : une double révélation des biens qui attendent les élus et des tourments réservés aux pécheurs (§ 13).

Enfin, voici le terme du procès : un pacte de grâce, conclu par l'Esprit-Saint, qui établit dans la pleine sainteté et dans la paix. Tout l'être humain appartient à Dieu, supérieur au monde créé, silencieux, fixé dans le bien, accomplissant aisément et harmonieusement les œuvres de vertu (§ 14).

Il reste à persévérer dans cet état sublime. Car on en peut encore déchoir, en contrariant le Saint Esprit. Il suffit de résister à son action ; aussitôt, la paix s'évanouit et le trouble renaît : l'ennemi recommence ses assauts et les passions s'agitent (§ 15). Au contraire, si l'âme demeure fidèle à l'Esprit, docile à l'influence divine, elle continue de goûter la joie de cette adhésion et d'y trouver la vie dans un renouvellement perpétuel (§ 16).

Tel est, à l'analyse et tout compté (1), le développement progressif de la vie parfaite, on pourrait presque dire le

(1) J'ai détaillé au total, comme on peut le voir, sept actes successifs ; mais il est délicat de s'arrêter à un chiffre. Quelques-uns des temps marqués sont complexes. Macaire seul avait qualité pour dire combien de « degrés » il comptait à son échelle de la perfection. Toutefois, on peut noter qu'un passage des *Homélies* parle de « douze degrés », il est vrai sans autre précision (*Hom.* VIII, 4 : *P. G.*, XXXIV, 530 C). Or ce nombre, dont la valeur symbolique était consacrée dans les Ecritures (cf. St. Isidore, *Liber numerorum*, c. 13 : *P. L.*, LXXXIII, 192) est aussi celui que Cassien paraît avoir admis (1 + 10 + 1 : *Instit. IV*, 39) et que saint Benoît a formellement indiqué (*Regula*, c. VII). Saint Jean Climaque, comme l'on sait, préféra énumérer trente degrés, d'après un symbolisme différent.

drame de l'ascension spirituelle, depuis le regret du péché jusqu'à l'union intime avec Dieu à travers les combats et les angoisses. — Toutefois, l'auteur de cette esquisse a voulu encore résumer en quelques lignes sa pensée et donner un dernier conseil : sans l'humilité absolue de l'esprit et du cœur, c'est-à-dire sans un renoncement complet, évangélique, comportant le don de tout soi-même, il est vain de prétendre à vivre selon l'Esprit, conformément à ses « préceptes » (§ 17).

Jusqu'à ce point, l'éditeur de la lettre n'est pas sorti du commentaire littéral et explicatif. Il lui resterait à tâcher d'apprécier la doctrine proposée, et, dans ce dessein, à parcourir un certain nombre de plans historiques offrant des points de comparaison, depuis le Nouveau Testament jusqu'aux temps modernes. Cet examen, qui dépasserait les limites assignées au présent travail, s'il était poursuivi complètement, peut être différé sans inconvénient. Le système spirituel de Macaire laisse place à des lacunes évidentes et souffre de certaines imprécisions théologiques. En même temps, il est fortement conditionné, — beaucoup plus qu'il ne semble d'abord à un lecteur non averti, — par le milieu monastique dans l'horizon duquel il a été élaboré. Mais, ces réserves faites, on doit être frappé par tout ce qu'il offre de sain, de traditionnel, et déjà de définitif, en des matières particulièrement délicates et difficiles, les plus hautes qui soient, toujours supérieures par quelque côté à l'intelligence de l'homme, — si elles sont atteintes et possédées par l'amour, — et qu'en fait des siècles de pensée chrétienne n'ont pas encore réussi à « comprendre ».

Rappelons seulement ses mérites principaux. Son fondement est une sorte de méditation décisive qui rappelle à l'âme ses égarements et ses devoirs. Une ascèse patiente et courageuse est ensuite prescrite, dont il n'y aura jamais lieu de relâcher les pratiques. Pareillement, les dons spirituels ne sont pas conçus indépendamment de la perfection des vertus chrétiennes ; et par suite, ces dons eux-mêmes, bien que gracieux de la part de Dieu, n'apparaissent pas comme des faveurs exceptionnelles et réservées, mais plutôt comme le développement normal d'une vie de fidélité. La part faite

aux manifestations extraordinaires est remarquablement réduite, et celles-ci présentent un caractère très simple. Le démon, auquel revient la tâche d'éprouver la volonté de l'intéressé, ne revêt point de formes sensibles. On sait seulement que son œuvre est comparable aux ténèbres et s'oppose ainsi à la lumière qu'est le Christ (l. 53). Il agit par suggestion, et même, en un cas (l. 37), il emploie des intermédiaires naturels. Les « révélations » accordées sur le monde spirituel (§ 12-13) sont tout au plus des visions intellectuelles. Enfin, la parfaite sainteté se définit une sujétion humble, paisible et constante envers le Saint Esprit.

On pourrait résumer toute cette doctrine spirituelle, nourrie de la moelle des Ecritures, par les mots de saint Paul aux Romains : « Le royaume de Dieu est justice, paix et joie en l'Esprit-Saint »

Farnborough. André Wilmart, O. S. B.

COMPTES RENDUS

P. **Pourrat**, Supérieur du Grand Séminaire de Lyon. — *La Spiritualité chrétienne. des origines de l'Eglise au Moyen Age.* — 1 vol. 12°. Paris, Gabalda, 1918; 3e éd., 1919, XII-502 pages. 5 francs.

Voici un livre qui nous manquait. Depuis une trentaine d'années, l'érudition catholique française a complètement renouvelé son information. L'antiquité chrétienne a été scrutée dans tous les sens. A côté d'ouvrages d'ensemble d'une grande valeur, nous avons des monographies d'auteurs et de questions, qui peuvent, parfois avantageusement, soutenir la comparaison avec les œuvres étrangères les plus soignées. Histoire des croyances et histoire des institutions, du culte principalement, voilà les deux sujets sur lesquels se porte tour à tour l'activité de nos auteurs. Mais, à mi-chemin entre la croyance et le culte, il y a la vie spirituelle : alimentée aux sources de la croyance, c'est elle qui anime le culte et c'est en elle qu'il doit se retremper sans cesse pour rester vivant. N'est-il pas étrange que personne n'ait encore entrepris d'en retracer l'histoire, du moins pour les premiers siècles? Cette lacune essentielle s'explique peut-être par ce fait que nos chercheurs, dans le choix même de leurs sujets, restent encore trop tributaires de la science protestante, à qui manque trop souvent l'estime de l'effort ascétique (1). N'est-il pas fâcheux que nous paraissions ainsi toujours à la remorque d'autrui, alors que nous avons dans les deux Patrologies nos vraies archives de famille et que notre vie catholique d'aujourd'hui pourrait suffire à nous faire sentir la continuité profonde de nos âmes avec celles de nos pères dans la foi? Assurément nous dépendrons longtemps encore de l'étranger pour l'usage des instruments de travail : répertoires, dictionnaires, éditions critiques. Notre retard de ce côté était trop ancien et trop considérable pour que de longtemps nous puissions nous suffire. Mais quant à l'objet même de nos recherches, ne serait-il pas temps de nous affran-

(1) Reconnaissons d'ailleurs que le seul ouvrage d'ensemble existant à l'heure actuelle sur l'histoire de l'ascétisme est d'un protestant, O. Zöckler.

chir d'une tutelle que nous payons par de trop sensibles lacunes? S'il y faut un certain courage, notre foi ne pourrait-elle l'inspirer?

C'est de ce courage qu'il faut louer M. Pourrat, et d'autant plus qu'à écrire sur un sujet aussi peu exploré, il se condamnait sciemment à rester incomplet. Les spécialistes ne manqueront pas de voir dans son livre une « synthèse prématurée ». De leur point de vue rigoureux, ils auront raison. Mais ne faut il pas tenir compte de ce public d'étudiants, de laïques instruits, de prêtres surchargés par les labeurs du ministère, à qui les livres de science pure ne sont pas directement accessibles? Ce public n'a pas le temps d'attendre que l'enquête historique soit de tout point achevée. Il lui faut des livres d'ensemble et d'introduction, directement assimilables, de lecture facile et attrayante, bref, de ces « ouvrages de vulgarisation », dont il est facile de médire, mais impossible de se passer.

M. Pourrat nous offre un ouvrage de ce genre. Il nous avertit lui-même de ne pas chercher ici une œuvre d'érudition pure : « Je n'ai pas voulu tout dire. Les richesses de l'antiquité chrétienne sont considérables, l'inventaire détaillé en serait démesurément long. Faire connaître les auteurs spirituels anciens, exposer leur doctrine d'après leurs écrits et d'une manière suffisamment étendue pour en donner une idée précise, grouper et caractériser les divers enseignements ascétiques et mystiques de chacune des périodes étudiées, tel a été mon but. »

Ce but, le lecteur attentif jugera qu'il a été atteint dans une mesure très honorable, suffisante pour ce public pressé qu'il s'agissait de satisfaire et auquel des monographies savantes sur des points de détail resteraient parfaitement indifférentes. En tout cas, l'auteur n'y a pas épargné sa peine. On s'aperçoit vite que son exposé ne repose pas uniquement sur les travaux de ses prédécesseurs (qui, d'ailleurs, répétons-le, ne lui avaient guère frayé la voie). Il est allé aux sources, il a dépouillé les deux Patrologies, il en a rapporté un choix de textes excellents qui, souvent traduits en entier dans ses pages, en tout cas très exactement signalés en note par des références précises, font un peu de son ouvrage, comme il l'annonce lui-même, « un *Enchiridion spirituale* pour ceux qui n'ont pas la possibilité de recourir aux documents ». Les commençants apprendront chez lui à lire les Pères; ils recevront une première orientation dans le labyrinthe de la tradition chrétienne; et sans doute, après cette course agréable à travers dix siècles de spiritualité, plus d'un éprouvera le besoin de revenir à loisir sur tel ou tel détour du chemin. Si nos futurs chercheurs savent se soumettre aux sévères disciplines qu'exige aujourd'hui l'étude critique des textes, on peut espérer de voir naître un certain nombre de monographies qui, en s'accumulant peu a peu, permettront un jour d'entreprendre l'histoire définitive de la « Spiritualité chrétienne ».

On ne le pourra faire qu'après avoir résolu un certain nombre de questions que M. Pourrat paraît écarter systématiquement. La plus grave est certainement celle des origines mêmes de l'ascétisme. Est-il spécifiquement chrétien? Qui n'a entendu parler d'infiltrations boudhiques ou esséniennes, de la survivance de pratiques païennes, telles que celles des « reclus de Sérapis? » Qu'on ait beaucoup exagéré dans ce sens, cela paraît incontestable. Encore faudrait-il discuter la question. M. Pourrat estime (p. 125) que « ce n'est pas le lieu ici de réfuter longuement ces théories plus ou moins saugrenues ». Qu'il ne s'étonne donc pas si nous souhaitons qu'elles soient discutées par d'autres selon toutes les exigences de l'esprit scientifique. Il ne nous suffit pas pour les condamner de savoir qu'« elles viennent d'outre-Rhin. ». Si d'aventure elles contenaient quelque parcelle de vérité, ce serait le cas de redire : *Fas est et ab hoste doceri.*

Inévitable aux origines de l'ascétisme, la question des influences païennes se pose d'une manière plus pressante encore quand paraissent, avec les écrits du faux Denys, les premiers essais de la mystique proprement dite. Ici l'influence néoplatonicienne est incontestable, et M. Pourrat la reconnaît (p. 332). Encore n'y insiste-t-il guère et ce qu'il en dit ne paraîtra peut-être pas aux connaisseurs de tout point satisfaisant. La question est d'importance, si l'on songe à l'immense retentissement des écrits dionysiens dans la tradition mystique des âges postérieurs et à la plus-value que leur conférait la supercherie littéraire de leur auteur. Quand on fera l'histoire de la mystique, en la détachant, comme il paraît utile, de celle de l'ascétisme, une des premières questions qu'il conviendra de se poser, à propos des principaux chaînons de cette tradition, sera sans doute celle-ci : dans quelle mesure telle ou telle œuvre mystique reflète-t-elle l'expérience personnelle de son auteur, en tant que distincte des réminiscences littéraires et du procédé, plus ou moins conscient, de l'imitation livresque? Les œuvres de l'antiquité, qu'analyse M. Pourrat, n'offrent pas souvent l'occasion de semblables enquêtes. Souhaitons qu'en poursuivant son œuvre à travers le moyen âge il ne se dérobe pas à une tâche aussi délicate que nécessaire.

Dans l'avant-propos de sa troisième édition, M. Pourrat a cru devoir répondre assez longuement à ceux qui, de divers côtés, lui avaient reproché de se borner à peu près dans son ouvrage à l'étude de la spiritualité monastique. « Dans la période patristique, dit-il, on ne composait pas d'ouvrages spirituels pour les fidèles qui restaient dans le monde, et il en sera ainsi même pendant une bonne partie du moyen âge... Il n'y avait pas deux spiritualités : l'une pour les personnes retirées du monde et l'autre pour les simples fidèles. Il n'y en avait qu'une seule : la spiritualité monastique... Les livres de spiritualité composés pour les moines servaient aussi à l'édification des

simples fidèles... N'en est-il pas ainsi aujourd'hui encore? Le livre de spiritualité qui a le plus sanctifié les fidèles, l'*Imitation de Jésus-Christ*, n'a-t il pas été composé par des moines et pour des moines? »

Il y a beaucoup de vrai dans tout cela. Mais n'y a-t-il pas aussi quelque exagération ? S. Jean Chrysostome, dans le passage que cite M. Pourrat pour sa défense, dit bien : « Tous les préceptes de la loi nous sont communs avec les moines. » Mais il ajoute expressément : « un seul excepté, le célibat. » Et cette seule exception, même avec le tempérament qu'y ajoute le Saint (1), suffit pour nous faire entrevoir qu'il y avait lieu, alors comme aujourd'hui, à une spiritualité laïque à côté de la spiritualité monastique. Que cette spiritualité laïque soit restée très dépendante de la spiritualité monastique, qu'elle n'ait guère produit de traités spéciaux, d'accord. Et ce sera, — M. Pourrat le fait remarquer avec beaucoup de raison, — l'originalité de S. François de Sales d'écrire pour Philothée. Mais la spiritualité laïque était diffuse dans les homélies des Pères, dans leur correspondance, dans leurs commentaires. La dégager eût été sans doute un immense travail. Ne regrettons pas trop qu'il n'ait pas été entrepris (2) : il aurait retardé démesurément l'apparition d'un livre indispensable. Chaque auteur est libre de limiter son sujet. Et un inventaire des traités proprement ascétiques reste une œuvre de première nécessité. Encore n'est-ce pas tout à fait la même chose qu'une histoire, même sommaire, de la spiritualité.

Pour finir, enregistrons avec joie une bonne nouvelle : « Ce volume, s'il plaît à Dieu, sera suivi de deux autres: La spiritualité chrétienne, de S. Bernard à S. François de Sales, — et de S. Bernard à nos jours. » Et tout en modérant notre impatience, envions les séminaristes de Lyon qui, plus heureux que d'autres, profitent de « lectures spirituelles » nourries du suc de la plus authentique tradition.

Toulouse. Antoine MALVY, S. J.

Monumenta historica Societatis Jesu. — *Monumenta ignatiana, Series II. Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria.* — (Pars 1. — *Exercitia*, pp. 1-742). — Madrid 1919.

Quelle que soit l'appréciation qu'on porte sur les Exercices de saint Ignace — et elle ne saurait être désavantageuse de la part d'un catholi-

(1) « Et même sur ce point Saint Paul ordonne d'imiter en tout les moines, lorsqu'il dit :... *qui habent uxores tanquam non habentes sint* (I Cor. 7, 29). » *In Matth.*, 7, 7, P. G., 37, 81-82.

(2) Pour être juste, reconnaissons que M. Pourrat a réalisé une synthèse de ce genre pour l'œuvre de S. Augustin qui occupe à bon droit une position centrale dans son livre (ch. VII-X).

que, puisque l'Eglise qualifie ce livre d'*admirable* — on ne peut leur refuser une grande place dans l'histoire de l'ascétisme. Les Exercices ont codifié les lois éparses de la retraite spirituelle et restauré, au dire de saint François de Sales, cette pratique si importante pour les âmes désireuses de conversion ou de progrès. Depuis saint Ignace et en raison de sa méthode, les retraites se sont multipliées, soit dans les communautés religieuses, soit dans le clergé, soit même dans le simple peuple chrétien à qui l'on a construit des *asceteria* ou maisons de solitude. Les prescriptions du nouveau Droit Canonique, si précises au sujet des retraites du séminaire ou du cloître, viennent encore de souligner l'importance de cette pratique et le bienfait des Exercices.

A cette progression des retraites ne manquera certes pas de contribuer l'édition historico-critique des Exercices, qui paraît actuellement et que nous voulons présenter aux lecteurs de la Revue. Elle est l'œuvre des PP. Jésuites espagnols qui publient à Madrid depuis vingt-cinq ans, sous le titre de *Monumenta historica Societatis Jesu*, tous les documents relatifs aux origines de la Compagnie. La correspondance et les œuvres de saint Ignace rentrent évidemment dans cette catégorie, donc aussi ses Exercices. Dédiée au T. R. P. Général Wl. Ledóchowski, la publication particulière des *Exercitia Spiritualia* a commencé avec le fascicule 298, en octobre 1918, et s'est terminée pour la première partie du volume, la seule dont nous voulions parler aujourd'hui, au fascicule 302, en février 1919. Elle est encore en voie d'achèvement pour la seconde, qui doit contenir les *Directoires* connus et inédits (1).

Nous ne prétendons même pas analyser ici toute la partie achevée de ce volume considérable. Disons brièvement qu'on y rencontre d'abord une longue et savante introduction, *Prolegomena in Exercitia*, du P. Arthur Codina (p. 9-212). Elle se divise en trois parties : 1° le livre ; 2° l'auteur et l'époque ; 3° les sources. Il se peut que nous revenions plus tard sur cette étude, à moins que de plus compétents ne s'en chargent, La question des sources attirera principalement l'attention, comme plus sujette à controverse. Signalons en passant les observations sur la langue et la grammaire de saint Ignace (p. 179), suivies d'un glossaire très utile (p. 187) ; la description des manuscrits employés par les éditeurs (p. 199) ; et, après les textes des Exercices dont nous allons parler, les plus anciennes apologies écrites pour la défense de ce livre (p. 640) ; enfin la bibliographie des éditions espagnoles et latines (p. 701).

Les textes publiés par les rédacteurs des *Monumenta* sont au nombre de six. Nous n'avons pourtant pas des hexaples, mais bien des té-

(1) L'ensemble formera un volume d'un millier de pages et se vendra à part de la publication périodique, au prix de 22 pesetas.

traples, parce que l'impression en colonnes parallèles ne comporte que quatre textes. Les deux autres ont été rejetés en appendice : c'est qu'ils ne sont pas purs, mais plus ou moins « contaminés » par les additions d'un tiers, donneur de points ou exercitant lui-même. On peut les regarder comme des souvenirs de retraite. L'un est le texte laissé par le bienheureux Pierre Le Fèvre aux Chartreux de Cologne en 1543 (p. 578), quand il leur fit faire les Exercices. Ce texte n'est plus inédit, depuis que nous l'avons publié en août 1914 d'après la copie conservée à la bibliothèque municipale de cette ville. L'autre texte (p. 614), qui ne contient que des fragments, fut trouvé à la Vaticane par le P. Tacchi-Venturi, dans un codex provenant de la reine Christine de Suède, d'où le nom de *Codex Reginensis*. Sous le titre de *Praecepta utilia iis, qui spiritualium meditationum stadium ingressuri sunt*, un ancien étudiant d'Oxford, l'Anglais John Helyar, a écrit dans un cahier à son usage ses notes d'une retraite faite à Paris, entre 1534 et 1537, avant le départ des premiers compagnons d'Ignace. Le manuscrit de Cologne et celui de Rome dépendent visiblement de la *Versio prima* ou *antiqua*, que nons voyons imprimée pour la première fois dans la troisième colonne de l'édition madrilène.

Venons aux quatres textes parallèles (p. 222-563), qui nous ont fait songer aux tétraples bibliques. Le travail de collation des manuscrits est dû surtout, croyons-nous, au P. Mariano Lecina ; l'annotation historique et critique au P. Otto Braunsberger, du moins pour une part (p. 178). Outre les variantes indiquées au bas des colonnes, on voit aussi au bas des pages des notes d'utilité pratique, empruntées à Suarez, Roothaan et autres excellents commentateurs.

Dans l'ordre des colonnes, les quatre textes juxtaposés sont : 1° l'autographe espagnol ; 2° la version latine dite Vulgate ; 3° la première version ; 4° la traduction du P. Jean Roothaan. Cette dernière n'a pas besoin d'être présentée au lecteur ; il sait qu'étant modelée sur le texte espagnol par un bon latiniste, interprète judicieux et autorisé des Exercices, elle devint rapidement classique. C'est même ce qui lui vaut d'être ici reproduite à côté des documents originaux. A défaut du manuscrit du P. Roothaan, les éditeurs nous donnent le texte imprimé en 1835, mais ils prennent soin de marquer les corrections apportées par le traducteur à son œuvre jusqu'en 1852.

Pour l'autographe, qui occupe ici justement la première colonne, nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit, dans les *Etudes* du 20 août 1907, p. 550, quand fut publiée la reproduction phototypique du manuscrit de saint Ignace. Rappelons qu'on a quelque droit de dire « manuscrit » ou « autographe » de saint Ignace, parce qu'il ne s'agit pas d'une copie quelconque, mais d'une copie qui fut à l'usage de l'auteur des Exercices pour remplacer son brouillon et qu'il n'a pas cessé de corriger de sa main jusqu'en 1548. Ces corrections

ont déjà fait l'objet de plusieurs recensions : on en trouvera la table complète à la page 143-144 et on les distinguera dans la première colonne grâce aux caractères italiques. Le texte espagnol des Exercices est connu depuis 1615 par vingt-cinq éditions. L'avantage de la présente est qu'elle reproduit le manuscrit aver la plus grande fidélité et n'exige pas pour la lecture, comme la phototypie, des connaissances paléographiques.

De la vulgate, cette traduction latine de l'humaniste chartrain, André des Freux, écrite à Rome en l'hiver de 1546, sous les yeux de saint Ignace, nous avons aussi parlé dans la même revue, *Etudes* du 20 mars 1911, p. 805, quand le P. Watrigant fit également reproduire par le procédé phototypique l'édition *princeps* des Exercices. Cette version n'est pas toujours estimée à sa juste valeur, mais comment la négliger quand on sait que saint Ignace lui a donné la préférence, les uns disent : pour ne pas choquer son siècle amateur de beau latin ; les autres pensent : pour ce motif et pour des raisons plus intrinsèques ? Toutefois ce n'est pas l'édition de 1548 que suivent les rédacteurs des *Monumenta*. Leur but étant de publier les originaux, ils recourent au manuscrit de la vulgate. Ce manuscrit porte les traces du travail de deux correcteurs, dont l'un n'est pas connu, l'autre est Jean Polanco, le secrétaire de saint Ignace. Leurs corrections sont parfois de simples ratures, mais il y a aussi des additions avec ou sans rature préalable, apportées au manuscrit soit avant l'approbation pontificale, soit même, pour de légères améliorations, dans les six semaines que dura l'impression, du 31 juillet au 11 septembre. Les corrections de Polanco (p. 151) intéressent la doctrine plus que celles de l'anonyme. Les additions ont été rendues visibles par des italiques dans le texte de la deuxième colonne. Quant aux retouches postérieures de la Ve Congrégation, autorisées par le général Aquaviva en 1596, et qui portent sur vingt-sept passages à éclaircir, on les rejette en notes, suivant la tradition.

La troisième colonne est réservée à la *versio prima* ou *antiqua*, qui après une longue attente, sort enfin des archives. Le P. Roothaan l'avait bien consultée et souvent citée, mais il n'avait pas cru devoir la publier à cause de son latin barbare et il lui avait substitué sa propre traduction littérale. La *versio prima* méritait pourtant d'être connue de tous, cas elle a subi la révision romaine en 1548 comme la vulgate et n'a pas été moins louée (p. 563). L'approbation du P. Gilles Foscarari O. P., maître du sacré palais nous paraît même très chaude. Il y a une autre raison d'estime : c'est qu'elle est probablement l'œuvre de saint Ignace en personne, car l'auteur des Exercices dut, par nécessité d'apostolat, chercher à traduire lui-même, en latin, dès qu'il le put, son texte espagnol. De là, une certaine gaucherie de commençant qui calque mot à mot son thème. Avant les retouches,

la première traduction était *rudis*, *impolita*, comme d'un latiniste qui n'a pas ses aises et pense en espagnol, nous dit le P. Codina (p. 161). Elle date très probablement de 1534 au plus tard, année où Le Fèvre s'appliqua aux Exercices sous la conduite d'Ignace. De l'*antiqua* il reste trois exemplaires manuscrits, dont deux complets, les plus intéressants. Le codex A, seul connu du P. Roothaan, et renfermé dans la même reliure que l'autographe, fut à l'usage particulier du saint et offre des corrections de sa plume : d'où vient qu'on l'appelle son *borrador* ou sa minute. Le codex B, très bien calligraphié, est celui qu'ont lu et approuvé les examinateurs pontificaux, et a subi aussi, comme la vulgate, la censure de Polanco et de l'anonyme. C'est le codex B qui a servi à constituer la troisième colonne des *Monumenta* (p 201) ; mais celle-ci n'en est pas moins ornée de variantes prises au codex A, et de plus au texte Le Fèvre (Fa) ainsi qu'au texte Helyar (Re).

Nous possédons maintenant, pour la critique verbale des Exercices, un excellent instrument de travail et un manuel désormais indispensable à quiconqne veut découvrir sous les mots la véritable pensée d'Ignace. Cette pensée n'est-elle pas saisie dans l'espagnol, recourons à la *versio prima*, œuvre du saint ; comparons la vulgate, qu'on pourrait appeler une traduction à trois : Ignace, Polanco et Frusius, les secrétaires n'étant point indépendants de leur maître. Ecoutons aussi les avis du P. Roothaan, qui fut un zélé connaisseur et révélateur des Exercices. Avec tant de lumières, les obscurités ne tarderont pas à se dissiper.

La publication de Madrid vient à son heure, au moment où l'essor des retraites attire de nouveau l'attention sur les Exercices. Nous remercions les rédacteurs des *Monumenta* de leur travail si consciencieux, dont les études d'ascétique et de mystique peuvent tirer grand profit.

Enghien (Belgique). Paul Debuchy, S. J.

CHRONIQUE

Enseignement.

Nous sommes particulièrement heureux de commencer cette première *Chronique* en reproduisant la lettre que N. S. P. le Pape vient d'adresser à notre collaborateur, le R. P. Marchetti, professeur de Théologie ascétique et mystique à l'Université Grégorienne. Aucun document ne saurait mieux montrer de quelle importance l'Eglise juge les études auxquelles se consacre notre *Revue :*

Diletto Figlio salute ed apostolica benedizione,

Con viva soddisfazione vedemmo nel passato anno sorgere in cotesta illustre Università insieme alla opportunissima iniziativa di un Istituto di cultura filosofica e religiosa per il laicato, anche quella nonmeno opportuna, e del pari necessaria, di una Cattedra di Teologia ascetico-mistica, mirante a procurare una più profonda formazione religiosa del Clero, mercè lo studio scientifico e pratico delle principali questioni concernenti la perfezione cristiana. Il nostro cuore si aprì allora alle più liete speranze, facilmente presagendo quali eletti frutti di pietà e di zelo avrebbe recato un insegnamento, che le anime più eminenti per santità e per dottrina ritengono risponda alla realtà di un sentito bisogno. Suole infatti accadere che, non esistendo la trattazione di tal genere di studi negli ordinari corsi di Teologia Dommatica e Morale, il giovane Clero, mentre si nutre di svariate sacre discipline, rimanga poi digiuno dei veri principi della vita spirituale, il cui sano e arduo discernimento gli è indispensabile per la propria perfezione e per il successo di quel sacro ministero a cui è chiamato da Dio. A colmare tale lacuna è sorta, per buona ventura, questa scuola ; la quale, non solo tende a preparare dotti direttori di spirito, capaci di guidare le anime per le varie e mirabili ascensioni della santità, ma è destinata nel tempo stesso a correggere quell'ascetismo vago e sentimentale e quell'erroneo misticismo che, o inventati liberamente dall' arbitrio individuale, o attinti a fonti sospette, non mancano purtroppo anche oggi di serpeggiare nel popolo, con grave pericolo delle anime. Ed ora che Ci è dato di constatare il

felice esito del primo anno scolastico, come voi, diletto Figlio, Ci avete poc'anzi informato colla vostra Relazione, Noi ne abbiamo motivo a confermarci nella speranza che questa istituzione sarà feconda di messe copiosa, consolante, e per molti spiriti inattesa. Ce ne da affidamento non solo l'esperto magistero dell'egregio insegnante, posto saggiamente sotto l'auspice e sicura guida dell'Aquinate, il quale, come nelle altre sacre discipline, così anche in questa apparisce grande Dottore e gran Santo; ma anche il volenteroso impegno di quegli Uditori che già si ascrissero al corso, e degli altri che, solleciti di meglio corrispondere alla divina chiamata, si terranno felici di esservi assidui per l'avvenire. Al qual proposito, Ci è parso assai lodevole il vostro divisamento di tenere da ora innanzi, non una, ma due lezioni settimanali, con trattazione di materie diverse, per dare agio a chi non possa in uno dei due giorni, di intervenire egualmente alla scuola e di avere ogni settimana un insegnamento continuato. Degno poi di particolare encomio Ci è sembrato anche il proposito di apprire nella Università Gregoriana, a lato della scuola, una Biblioteca ascetico-mistica, per la consultazione delle principali opere a vantaggio degli studiosi. A nessuno sfuggirà l'alta finalità e la singolarissima importanza di queste ben concepite intraprese, le quali, tendendo ad integrare l'istruzione del Clero, gli faciliteranno insieme l'obbiettivo della sua sacra missione, vale a dire la santificazione di se stesso e del prossimo. Ci allieta quindi il pensiero che al suddetto corso non solo saranno attratti cotesti alunni di Teologia, ma ancora, ed in gran numero, i sacerdoti sì secolari che regolari di questa Alma città, e coloro specialmente a cui compete per ufficio di attendere alla direzione delle anime, e che non vorranno esporsi al rischio di lavorare, se non con niun frutto, certo con minore utilità. Così cotesto insigne Ateneo alle tante benemerenze già acquistate nel campo della scienza, aggiunge ora anche questa, di dar lume ai direttori di spirito; i quali poi, alla loro volta, nei Seminari, nei Chiostri e tra il popolo cristiano saranno fari di luce, contribuendo alla pratica di quella vera pietà che, nella grazia e nella imitazione di Cristo, solleva le anime fino ai fastigi di virtù che son propri della Santa Chiesa Cattolica.

Come auspicio dei celesti favori e come pegno insieme della paterna Nostra benevolenza impartiamo di cuore a voi, diletto Figlio, a quanti vi prestano aiuto ed ai singoli vostri Uditori l'Apostolica Benedizione.

Dal Vaticano, 10 novembre 1919.
BENEDICTUS PP. XV.

— Dans son cours de 1918-1919, le R. P. Marchetti est parti de la définition de la perfection qui est l'*activité de la charité*, comme il le

démontre dans le premier numéro du *Gregorianum*. Il a ensuite divisé sa matière en quatre parties : 1° acquisition de la charité ; 2° défense de la charité ; 3° exercice de la charité ; 4° terme de la charité. Dans la première partie, il a pris l'âme au point le plus éloigné de la charité, dans l'incrédulité, et l'a suivie jusqu'à la ferveur : donc, conversion de l'incrédulité à la foi, du péché à la grâce, de la tiédeur à la ferveur. Dans la deuxième partie, défense de la charité, il traitera des tentations, d'où qu'elles viennent, passions, monde, démon, maladies. Dans la troisième, il parlera des vertus en général et en particulier. Ces deux parties formeront la matière du cours de cette année, à raison de deux heures par semaine. L'année prochaine sera consacrée à la quatrième partie, qui correspond à la mystique : traités des Dons du Saint-Esprit, de l'Oraison ordinaire et extraordinaire, des phénomènes accompagnant les états mystiques.

— Le Collège Angélique, à Rome, a inauguré lui aussi, en 1918-1919, un cours de théologie ascétique et mystique, selon la doctrine de saint Thomas. Ce cours a été confié au R. P. Garrigou-Lagrange, qui, à notre demande, a bien voulu nous envoyer les détails suivants sur son enseignement :

« Déjà, dans notre Université, le cours de théologie morale, dont le cycle dure quatre ans, commente, article par article, la deuxième partie de la *Somme Théologique* de saint Thomas, relative aux actes humains, aux passions, aux « habitus », à la grâce, à la loi divine, aux vertus en général et en particulier, aux dons du Saint-Esprit, à la vie religieuse et à ses différentes formes.

Sur cette base théologique, s'appuie le cours d'ascétique et de mystique. Il suppose connues la nature et les propriétés des vertus et des dons, pour étudier quelles sont les conditions et les lois de leur progrès. Dans cette étude, la doctrine de saint Thomas est confrontée constamment avec celle des grands auteurs spirituels, ascétiques et mystiques. La méthode suivie, à la fois descriptive et déductive, a pour but d'éclairer le plus possible les faits de la vie spirituelle en ses différentes phases par les principes de la théologie, pour déduire des règles sûres de direction.

La première année, le cours était consacré aux prolégomènes et aux questions fondamentales.

1° *De la Théologie ascétique et mystique.* — Quel est son objet et sa méthode ? — Quels sont ses rapports avec la théologie dogmatique et

la théologie morale, avec la psychologie? — Comment se pose le problème de la distinction entre l'ascétique et la mystique? Y a-t-il continuité entre l'une et l'autre? Différentes solutions.

— La terminologie ascétique et mystique comparée avec la terminologie scolastique.

— La mystique et les doctrines fondamentales de saint Thomas.

II° *Nature de la Perfection chrétienne.* — Pourquoi consiste-t-elle principalement dans la charité? — Que faut-il entendre par le troisième degré de charité, qui, selon saint Thomas, caractérise les parfaits? (2-2, q. 24, a. 9). — Quels sont les rapports de ce troisième degré de charité avec le progrès des vertus acquises, des vertus infuses, des dons du Saint-Esprit, avec la comtemplation mystique? — La perfection est-elle essentiellement dans l'accomplissement des préceptes, ou dans celui des conseils? — Difficulté de la Perfection. — Perfection, héroïcité et sainteté.

Pendant la seconde année, il sera question de l'obligation de tendre à la perfection, de la purification de l'âme. Sur ce dernier point, on comparera assez longuement la doctrine de saint Thomas avec celle de saint Jean de la Croix.

Normalement, ce cours peut s'achever en quatre ans. »

Revues.

En octobre 1919, a commencé à paraître LA VIE SPIRITUELLE, *ascétique et mystique*, revue mensuelle dirigée par un groupe de professeurs du Collège Angélique à Rome ; le R. P. Bernadot, O. P. (19, rue des Coffres, Toulouse), en est le Secrétaire de rédaction ; les abonnements, partant d'octobre ou d'avril (France, 12 fr., U. P., 14 fr.), sont reçus à la librairie Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris (VIe). La Revue s'adresse d'abord aux prêtres, désirant leur procurer « une nourriture pour leur âme et un secours pour la direction des fidèles » ; mais aussi « à tous ceux qui ont le goût et le désir de la vie intérieure » ; elle veut travailler « à restaurer la piété sur ses bases doctrinales. » Elle publiera des articles sur les *fondements*, la *pratique*, les *modèles* de la vie spirituelle, reproduira des textes anciens peu connus et donnera des comptes rendus d'ouvrages récents sur la spiritualité. Les trois numéros déjà parus remplissent fort bien le programme annoncé, et c'est de tout cœur que nous souhaitons la plus large diffusion, pour le bien des âmes, à cette excellente publication.

— Parmi les revues éditées en Belgique et qui avaient dû suspendre leur publication pendant la guerre, plusieurs ont recommencé à paraître. Citons parmi celles dont les travaux intéressent à des titres divers les études de spiritualité :

— La Revue liturgique et monastique (ancienne *Revue liturgique et bénédictine*), paraissant huit fois par an, aux temps liturgiques, à l'abbaye de Maredsous, par Maredret (5 fr. par an, U. P. 6 fr. 50).

— La Revue des sciences philosophiques et théologiques, dirigée par les RR. PP. Dominicains du Saulchoir (Kain), tous les trois mois, 192 pp. (France et Belgique, 18 fr., U. P., 20 fr.), chez Gabalda (Paris).

— La Revue néo-scolastique, publiée par l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, 1, rue des Flamands, 10 fr., U. P. 12 fr.

— Les Analecta Bollandiana, Boulevard Saint-Michel, 22, Bruxelles (18 fr., U. P. 20 fr.)

— La nouvelle Revue théologique, mensuelle, Tournai, Castermann (12 fr., U. P., 13 fr.)

Vont aussi reprendre sous peu leur publication : la Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain (40, rue de Namur). les Etudes carmélitaines (32, rue Libert, Marche, Luxembourg belge) ; les Questions liturgiques de l'abbaye de Mont-César (Louvain) ; la Revue bénédictine de Maredsous.

— Signalons enfin la réapparition de l'Interdiocésaine (mensuelle, Paris, 2, rue de la Planche), et la transformation du *Prêtre aux armées* devenu Prêtre et Apôtre (mensuel, Paris, Bonne Presse) : dans ces deux revues de Pastorale on trouvera des articles ascétiques, dus, dans l'une et dans l'autre à des rédacteurs zélés, sages et avertis.

Collections.

La maison Lethielleux publiera prochainement la précieuse *Theologia mystica* du P. Godinez : le texte espagnol a eu une douzaine d'éditions ; le texte latin n'avait paru que dans les in-folios de La Reguera : on l'en a extrait pour faire bénéficier de nombreux étudiants de l'excellent enseignement spirituel du célèbre écrivain mexicain. Cette publication sera suivie de plusieurs autres et formera, s'il plaît à Dieu, une *Collection pour Directeurs spirituels*. C'est le P. Watrigant,

S. J. qui est chargé de faire le choix des livres dignes de figurer dans cette collection.

— Des *Fiori di Letteratura ascetica e mistica* ont commencé à paraître en 1919 à la librairie G. Giannini à Florence, sous la direction du Prof. G. Batelli : les premiers volumes parus sont : n° 7, Ste Gertrude, La sposa del Signore (xv-31 pp.); n° 12, T. de Celano, La Leggenda di Sta Chiara d'Assisi (xiv, 93 pp.) ; n° 13, Giovanni del Copo, La Leggenda di Sta Fina da Sangimignano (xv-31). Textes avec introductions.

— Mystiek en Ascese, série d'opuscules fort soignés, publiés par Mosmans Senior, Venlo (Hollande), destinés à faire connaître les grands écrivains spirituels dans des *anthologies ;* une courte préface renseigne sur la vie, l'action et les œuvres de chaque auteur. Ont déjà paru : 1. De Zalige Angela van Foligno (Dr. Ch. Raaymakers. 1918, 114 pp.) — 2. De h. Gertrudis (M. Molenaar, 1918, 158 pp.)— 3. De h. Teresia (P. J. Meulendijks, O. Carm., 1919, xiii-146 pp.) — Sont en préparation : S. Augustin, S. Bernard, S. Bonaventure, Ste Julienne de Norwich, Henri Mande (le « Ruusbroeck du Nord »), Ste M. M. de Pazzi, Ruusbroeck, Thomas a Kempis, etc.

Het Geestelijk Leven (La vie spirituelle), sous le haut patronage de S. G. Mgr. Waffelaert, évêque de Bruges, et la direction de M. le Ch. Mahieu. Volumes in-12, Brugge, Sint-Michiel et Amsterdam, R.-K. Boek-Centrale. Reproduira d'anciens ouvrages mystiques et ascétiques flamands, en y ajoutant des productions originales. Ont paru : 1. *Over Geestelijk Leven.* (De la vie spirituelle) par le Ch. Mahieu avec introd. de Mgr. Waffelaert (1914, 170 pp.) — 2. *Eening der Minnende Ziel met God* (Union de l'âme aimante avec Dieu, ou manuel de la perfection chrétienne, de préférence d'après la doctrine du Bx. Ruusbroeck) par Mgr. Waffelaert, 1916, 247 pp. — *De Geestelijke Duif opvliegende Godewaarts* (La colombe spirituelle s'élevant vers Dieu, ou les trois stades du chemin de la perfection) par Mgr. Waffelaert, 1918, 200 pp. L. R.

Editions

On sait les beaux travaux entrepris par les Carmes déchaussés espagnols pour nous donner, des œuvres de leurs deux grands mystiques des éditions dignes de ces incomparables maîtres de la vie spirituelle. Le

P. Gérard de la Croix a achevé en trois volumes l'édition critique de S. Jean de la Croix (Toledo, Pelaez, 1912, suiv.); le P. Silvère de Sainte Thérèse continue à publier celle de la grande réformatrice et a donné en 1916 le *Camino de Perfección* et en 1918 les *Moradas* (Burgos, Tip. El monte Carmelo, Biblioteca mística Carmelitana, t. 3 et 4). De divers côtés on a entrepris de traduire ces nouvelles éditions : M. le Ch. Hornaert a déjà achevé celle de S. Jean de la Croix en français (3 volumes ; Bruges, Desclée, 1915-1918. — Cf. J. de Tonquédec, dans *Revue Prat. d'Apologétique*, mai 1919, p. 165). Le P. Henri de la Sainte-Famille, Carm. déch., en a donné en flamand les deux premiers volumes (Gand, Siffer, 1916-1917). — Les Pères Dr. T. Brandsma, Drs. E. et H. Driessen et Dr. Ath. Van Rijswijk traduisent en néerlandais les œuvres de Ste Thérèse et ont déjà publié les deux premiers volumes : la *Vie* (T. Brandsma) et les *Fondations* (A. Van Rijswijk), Bussum, Brand, 1918-1919. Cette dernière publication fait partie de la collection *Werke van Mystieken*, où vient de paraître aussi la traduction de la *Vitis mystica* par le P. Christ. Kops, O. F. M. (1918).

— La guerre a interrompu les travaux de réédition critique du texte original de Ruusbroeck. En 1911 avait paru de la main de D. Ph. Muller, C. R. L. le traité *Van den VII Trappen* (Des sept degrés), avec la traduction latine de Gérard le Grand. L'impression du second traité *Van den Blinckenden Steen* (De la Pierre Etincelante) était achevée, quand la guerre empêcha le P. Muller d'y ajouter la préface. Puisse-t-elle ne pas tarder longtemps ! Le P. Reypens, S. J. pré-prépare l'édition critique du chef-d'œuvre de Ruusbroeck *Die Cierheit der Gheesteleker Brulocht.* (L'Ornement des Noces spirituelles).

— M. J. V. Bainvel s'occupe d'une édition des *Œuvres Spirituelles* authentiques du P. Vincent Huby (1608-1693) ; ces œuvres, « comparables à ce que nous offre de mieux la seconde moitié du grand siècle. » ne sont aujourd'hui, pour la plupart, pratiquement accessibles que dans des éditions reproduisant celle de 1755 ; or, dans cette édition, M. Bainvel le montrera dans le prochain numéro de cette *Revue*, non seulement la forme, mais le fond même des petits traités du P. Huby ont été profondément modifiés. Dès maintenant M. Bainvel (12, rue du Regard, Paris VIe) sera très reconnaissant à tous ceux qui voudront bien lui signaler des exemplaires, soit des recueils antérieurs à celui de 1755 ou indépendants de lui, soit des éditions originales séparées

des traités ou des feuilles et cahiers du P. Huby ; ces dernières sont le plus souvent anonymes : la liste des titres connus sera donnée aussi complète que possible dans l'article annoncé ci-dessus.

Publications diverses.

— Les RR. PP. Bénédictins de l'abbaye de N. D. de Montserrat annoncent la publication de plus de vingt volumes sur divers sujets concernant leur célèbre couvent. Deux viennent de paraître, magnifiquement imprimés et dans lesquels les historiens de la spiritualité trouveront d'importants documents : *Analecta Montserratensia*. Volum I, any 1917, 4°, XVI 400 pp. ; Volum II, any 1918, 4°, pp. 495 ; Monestir de Montserrat, 1918 et 1919. — On remarquera dans le second volume la très savante et très intéressante étude de D. Anselm M. Albareda sur la *Imprenta de Montserrat* (*Segles XV-XVI*) ; elle est rédigée en langue catalane, comme la suivante : *La liturgia dels nostres impresos* par D. Gregori M. Sunol.

Dom Albareda regrette de n'avoir pas rencontré un des premiers incunables de Montserrat, *Epistola de J. Gerson*, 12 fols. La Bibliothèque des Exercices d'Enghien (Belgique) le possède avec quelques livres de Cisneros qui manquent à la bibliothèque de l'abbaye de Montserrat. H. Watrigant, S. J.

— Un nouvel instrument de travail est en cours de publication. C'est la *Bibliographie* des ouvrages parus dans les Pays-Bas de 1500 à 1540. Ce répertoire fait donc suite à la Bibliographie des incunables néerlandais de Campbell. Trois fascicules ont paru. Titre : *Nederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540*, door Wouter Nijhoff. s'Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1919.

Les numéros intéressant les anciens écrits ascétiques et mystiques en langue néerlandaise sont les suivants : N°s 145, 146, 149-155, 162, 262-266, 269-278, 281-295, 308-320, 425, 431, 434-441, 443-452, 465-470, 473-476, 483, 487, 488, 502-504, 507.

Un bel ouvrage vient de paraître sur l'histoire, la vie et les institutions des *Béguinages*, avec une bibliographie et une documentation fort étendues. On n'y parle pas des courants de vie spirituelle chez les habitants des béguinages, mais pour celui qui s'occuperait de cette étude l'ouvrage est indispensable. Il s'intitule : *De Begijnhoven*

(Les Béguinages) door L. J. M. Philippen, Antwerpen, Veritas, 1918. Gr. 8° xvi-490 pp. La bibliographie des béguinages de France y est traitée aux pages 468-471. L. R.

Nécrologie.

Le 17 décembre 1916, s'est éteint pieusement le Révérendissime Père Hyacinthe Marie Cormier, soixante-quinzième successeur de S. Dominique dans le gouvernement de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Né à Orléans, le 8 décembre 1832, ordonné prêtre par Mgr Dupanloup, le 17 mai 1856, et entré aussitôt après au noviciat de Flavigny, emmené à Rome par le Révérendissime Père Jandel, alors Maître général de l'Ordre, le P. Cormier avait été, aussitôt après sa profession, appelé à la formation des novices de Sainte-Sabine, puis au priorat de Corbara (Corse), enfin au gouvernement de la province de Toulouse, restaurée par ses soins en 1865. En 1891, le Révérendissime Père Frühwirth le choisissait comme « socius », et en 1896, il le désignait pour être procureur général de l'Ordre auprès du Saint-Siège. En 1904, le Chapitre général de Viterbe l'élisait Maître général. Quelques mois seulement avant sa mort, un autre Chapitre, réuni à Fribourg, le déchargeait, à raison de son grand âge, de ces importantes fonctions. Retiré au couvent de Saint-Clément de Rome, il y était entouré de la vénération générale ; Pie X l'appelait un « saint », et pareil éloge dans une telle bouche n'avait rien de banal. Ceux-là même qui n'ont pas eu l'honneur de l'approcher ont pu recueillir une impression semblable de témoins dignes de foi. Il ne nous appartient pas de dire ce qu'il fut dans le gouvernement de son Ordre, où son souvenir se perpétue par deux grands foyers de lumière : le Collège Angélique, institué par lui, et l'Ecole biblique de Jérusalem, qu'il défendit avec un rare courage dans des jours difficiles. Mais nous savons, et il nous est doux de redire, quel honneur rejaillissait sur l'Eglise de France d'être représentée à Rome par un homme d'un tel mérite. Quant à son influence proprement spirituelle, nous savons qu'elle s'est étendue bien au-delà de son ordre aux âmes les plus diverses et qu'elle était loin de se mesurer aux proportions de son œuvre écrite. Celle-ci, qui ressortit immédiatement à notre chronique, est cependant assez étendue. Ses ouvrages les plus connus sont la *Vie du Révérendissime Père Alexandre Vincent Jandel*, tableau très animé de la restauration dominicaine dans le monde entier, et ses di-

verses *Retraites* (1), d'une inspiration scripturaire et traditionnelle très sûre en même temps que d'un accent personnel très pénétrant. Il a écrit encore : *Quinze entretiens sur la liturgie dominicaine ; l'Instruction des novices ; Elévations sur les grandeurs de Dieu*, etc ; diverses *Vies* de saints dominicains (Bienheureux André Abellon, peintre ; B. Raymond de Capoue, confesseur de Sainte Catherine de Sienne); diverses *Lettres* à des religieux sur les devoirs de leurs fonctions (à un supérieur sur l'observance régulière ; à un étudiant en Ecriture sainte ; à un professeur de théologie ; sur la manière de servir ses frères, etc.)

Après cette grande perte, sensible à tous ceux qui sont d'Eglise, nous avons à déplorer la disparition, à quelques mois d'intervalle, de deux maîtres justement estimés de la science mystique, le R. P. René de Maumigny, S. J. (né à Nevers, le 20 janvier 1837, mort à Paris, le 11 janvier 1918), et le R. P. Augustin Poulain, S. J. (né à Cherbourg, le 25 décembre 1836, mort à Paris, le 19 juillet 1919.) Ces deux contemporains, dont l'influence sur les âmes d'oraison était, pour ainsi dire, complémentaire, avaient, par une curieuse coïncidence, débuté tous deux dans l'enseignement des mathématiques. Ce n'est pas à propos d'eux seulement qu'on a constaté la coexistence assez bizarre du goût de ces sciences et de la curiosité des choses mystiques. A vrai dire, le mot de curiosité, très exact pour le P. Poulain, qui fut toute sa vie un chercheur de plantes spirituelles rares, le serait beaucoup moins pour le P. de Maumigny. Celui-ci, homme d'une vertu austère et très en garde contre les illusions possibles, paraît avoir été entraîné un peu malgré lui à écrire sur les oraisons élevées. Il a cédé aux nécessités de la direction des âmes et du haut enseignement spirituel qui lui fut longtemps confié à titre d' « instructeur du troisième an » ou second noviciat des Pères Jésuites. Ses préférences allaient à l'oraison ordinaire, dont il a écrit un traité remarquable et tout inspiré de l'esprit de saint Ignace, à l'ascétisme, dont il fut un maître consommé. Il n'encourageait pas sans discernement l'appel aux voies extraordinaires, mais il passait, près des témoins immédiats de sa vie, pour en avoir une expérience très personnelle.

Le second volume de son *Traité*, où il est question *ex professo* de ces voies, porte trace, à la fois, de cette expérience et de cette grande

(1) *Retraite progressive, Retraite sacerdotale, Retraites religieuses*, etc.

réserve. D'aucuns ont même pu juger qu'il reculait plus que de raison le seuil de la mystique, ou estimé que son enseignement, en matière d'oraison de simplicité, restait un peu trop timide. Cet enseignement était du moins très solide : la crainte même de l'illusion, qui gardait parfois le Père de Maumigny en deçà de ce que d'autres maîtres excellents estiment être un terrain sûr, ne provenait nullement, chez lui, d'une moindre estime de la vie mystique. Au contraire, et tous ceux qui l'ont connu se souviennent de quel ton enthousiaste et pénétré il parlait des « amis de Dieu », de l'utilité et des épreuves de la vie contemplative. Très informé de la littérature mystique du passé, il s'arrêtait avec une préférence marquée à saint Bernard, à saint Jean de la Croix, à saint Ignace, ne négligeant pas de montrer, dans les *Exercices spirituels* eux-mêmes, le reflet et les amorces de la contemplation, — à saint François de Sales, à saint Alphonse de Liguori, dont il prônait le solide bon sens, mais surtout à l' « incomparable sainte Thérèse. » Il était par contre, et mettait ses auditeurs, en garde contre une partie de l'école française du dix-septième siècle et notamment contre la tendance du Père Surin à montrer, dans les états mystiques, la récompense et la suite, pratiquement certaine, de l'ascèse pratiquée à un degré éminent. La force de l'enseignement du Père de Maumigny venait moins d'ailleurs de ses opinions particulières ou de son érudition spirituelle que de la chaleur de ses convictions, de son éloquence originale et primesautière, de la grandeur de sa foi et de l'ascendant extraordinaire de ses vertus.

Le P. Poulain formait avec lui un contraste parfait. Sa connaissance des voies spirituelles se dissimulait sous une bonhomie charmante où l'on retrouvait sans peine la finesse et la causticité de l'esprit normand. Laissant à d'autres l'enseignement de l'ascétisme, il s'est cantonné toute sa vie dans l'étude des phénomènes mystiques. Son premier travail, publié en 1893 dans le *Messager du Cœur de Jésus,* et reproduit ensuite en brochure, était consacré à *La Mystique de saint Jean de la Croix*. Ce n'était qu'une pierre d'attente. En 1901, paraissait son grand ouvrage sur *Les grâces d'oraison*, qui a eu depuis de nombreuses rééditions et traductions. Ce livre fut une vraie révélation pour un grand nombre. On peut dire qu'il a vulgarisé la mystique. Le constant souci du P. Poulain était la clarté, l'exactitude et la fidélité des analyses. Adepte résolu de la méthode descriptive et peut-être un peu trop défiant des explications spéculatives, il a mis en

formules portatives les expériences de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. D'aucuns jugeront peut-être qu'il avait le défaut de ses qualités et qu'il a trop voulu clarifier et simplifier des notions qui se sont toujours mieux accommodées d'un certain mystère. L'avenir apportera peut-être diverses corrections à son œuvre. On creusera davantage la conception générale de la contemplation, chez lui un peu trop sommaire. On lui saura gré cependant de l'avoir si nettement distinguée des dons plus extraordinaires et plus voyants avec lesquels on la confond trop souvent. Ces corrections d'ailleurs, il était le premier à les souhaiter. Il améliorait sans cesse son œuvre. Il faisait appel à des enquêtes expérimentales sur des faits nouveaux ou rares ; il a lui-même beaucoup consulté, beaucoup interrogé, beaucoup cherché. C'était un savant loyal, soumis aux faits, résolument progressiste, à qui ses successeurs devront beaucoup. Nous aimons à penser qu'il aurait salué avec joie l'apparition de notre *Revue*, comme un signe de l'intérêt grandissant porté aujourd'hui à ses études de prédilection.

A. M.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications citées sont de 1919).

I. — *MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La Théologie ascétique et mystique ou la Doctrine spirituelle. Objet et méthode. — *Vie spirituelle*, 1, 17-19.

Aurelianus a SS. Sacramento, O. Carm. D. — Cursus Asceticus. III. Via unitiva. Ernakulam, Typis scholae industrialis, 308 p.

Complète : I. Via purgativa, 1917 (326 p.). — II. Via illuminativa, 1918 (334 p.).

Naval F. — Curso de Teologia Ascética y Mística, 2ᵉ éd., revue. — Madrid, Editorial del Corazón de María, Mendizabal, 67. 16° 432 p.

N. — Opuscula S. Vincentii Ferrerii. — *Analecta Ordinis Praedicatorum*, 27, 190-193.

Bibliographie des opuscules ascétiques et moraux du saint, mss. et éditions.

(1) Cette bibliographie est destinée à compléter les *Comptes rendus* et la *Chronique* en signalant au lecteur un certain nombre de publications intéressantes pour les *études* de spiritualité : elle ne prétend ni relever tous les écrits de piété (ce serait impossible, et inutile au but poursuivi), ni mentionner uniquement des travaux d'allure scientifique (plus d'un ouvrage d'édification peut être utile en même temps pour l'étude).

Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Dans le présent numéro, pour éviter de donner une liste trop longue, on a exclu tout ce qui est antérieur à 1919 et on s'est borné à la *spiritualité catholique* proprement dite, sans essayer du reste d'être complet. Pour 1920 seulement, on s'efforcera de signaler autant que possible toutes les publications importantes ; encore laissera-t-on provisoirement de côté les travaux de pure *hagiographie* ou de *psychologie* pour lesquels on renvoie aux *Analecta Bollandiana*, à la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, à la *Revue Néoscolastique*, etc.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Dehon L. — La Vie intérieure. Ses principes, ses voies diverses et sa pratique, d'après les meilleurs auteurs ascétiques. Paris, Téqui, 12°, IV-273 p.

Résume en une série de chapitres les traités les plus intéressants sur la vie intérieure.

de Tonquédec J. — La Vie spirituelle. — *Bulletin des cathol. écriv. et publ.* 2, n. 4 (20 janvier) ; 5 (20 février) ; 8 (20 mai).

Sempé L. S. J. — La Vie spirituelle. Ce qu'elle est ; quels en sont les degrés ? — *Messager du Cœur de Jésus* (1920), 60, 45-55.

Développe l'idée de *Vie ;* distingue quatre degrés.

Gardeil A. O. P. — Idée fondamentale de la vie chrétienne. — *Vie Spir.* 1, 20-29 ; 73-90.

« La vie chrétienne, c'est la vie divine — j'entends la vie que Dieu lui-même vit — communiquée à l'homme, adaptée à ses facultés, vécue enfin vitalement par lui, comme telle, c'est-à-dire comme vie divine. »

Leseur (Mme E.) — La Vie spirituelle. Paris, Gigord, 16°, 444 p., 6 fr.

Série de petits traités sur divers points de vie spirituelle. Cf. E. Roupain dans *Etudes,* 161, 420-436.

Sertillanges A. D. — L'Amour chrétien. Paris, Gabalda, 12°, XVI-308 p.

4. Amour de Dieu ; 5. Amour mystique ; 6. Amour vertueux de soi-même... 17. Amour de communion dans l'Eglise...

Plus R. S. J. — L'Idée réparatrice. Paris, Beauchesne, 12°, 206 p. 2 fr. 50.

Lehodey (Dom V.) O. Cist. — Le saint abandon. Paris, Amat, 8°, XIII-532 p., 5 fr.

Sturzo (Mgr M.) — La Provvidenza. — *R. di filos. neoscol.*, janvier, 23-43.

Sur la doctrine de la Providence et la vie spirituelle.

Lattey C. S. J. — Christ of experience. — *Catholic World*, juin, 298-307.

Sur la connaissance intime de J-C. par les Exercices de S. Ignace.

Lebreton J. — Le Dieu vivant. Paris, Beauchesne, 16°, 184 p. 3 fr. 75.

Résume, au point de vue de la piété, le grand ouvrage, *Origines du dogme de la Trinité.*

Sertillanges A. D. — L'action sociale et la vie surnaturelle. Paris, Revue des Jeunes, 18°. 2 fr.

Benson R.-H. (trad. Ch. Grolleau). — Paradoxes du catholicisme. Paris, Crès, 16°, XII-252 p., 3 fr. 50.

Leseur (Mme E.). — Lettres sur la souffrance. Paris, Gigord, 16°, XLII-346 p., 3 fr. 50.

Letourneau G., S. S. — Lettres de direction à un élève de grand séminaire. Paris, Gabalda, 18° VII-384 p., 3 fr.

Beaudenom Chan. [Auteur de la *Pratique progressive de la Confession*]. — Lettres de direction (précédées d'une notice sur sa vie). Paris, Librairie S. Paul, 8°, XLVIII-457 p.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Huby J. — La conversion. Paris, Beauchesne, 16°, 120 p., 2 fr. 50.

Huby J. — Une Enéide spirituelle. — *Etudes*, 158, 385-000.

Huby J. — Les étapes de deux convertis. — *Etudes*, 161, 36-54.

Turco N. — Il Trattamento « morale » dello scrupolo e dell'ossessione morbosa, vol. I. Torino, Marietti, 16°, XII-500 p.

Roure L. — Les origines du respect humain. — La réaction contre le respect humain. — *Etudes*, 160, 278-291 ; 425-458.

Faure A. J. — Lettres sur les péchés de la langue. Paris, Lethielleux, 16°, 200 p., 2 fr. 40.

Gardeil A. O. P. — L'éducation personnnelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de religion. — *R. thomiste*, n. s. 2, 104-124.

« La vie morale, tout entière élevée par la vertu de religion à la dignité de sacrifice, devient, sous l'influence suprême des vertus théologales, le moyen le plus approprié à procurer l'union avec Dieu. »

Cathrein V. S. J. — Die christliche Demut. Freiburg, Herder, 12°, VIII-188 p. M 3, 40,

Mennini F. — Della purezza, libro per i giovani. Milano, Agnelli, 12°, 134 p.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Joret F. D. O. P. — L'Hôte divin. — *Vie Spir.*, 1, 30-43 ; 91-107.

Plus R., S. J. — Dieu en nous. Toulouse, Apostolat de la prière, 8°, XIV-163 p., 3 fr.

Arintero J. O. P. — Notre déification d'après les Pères de l'Eglise. — *Vie Spir.* 1, 166-173.

Hock K. — Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes. Würtzburg.

Lindworsky J. B. S. J. — Vom Wandel in Gottes Gegenwart. — *Stimmen der Zeit*, 59, 41-56.

A propos du précédent, étude de psychologie religieuse.

Louismet (Dom S.) O. S. B. — Mysticism, true and false. New-York, Kennedy ; London, Burns and Oates.

Fait suite aux deux ouvrages du même : *The mystical knowledge* et *The mystical life.*

Sophrone.— Le mot « mystique ».— *Bulletin des catholiques écrivains et publicistes*, 2, n. 10, 20 juillet ; reproduit dans *R. prat. d'apol.* 28, 547-555.

Montagne H. A., O. P. — La contemplation mystique. — *R. thomiste*, n. s. 2, 89-103.

Acte de connaissance intuitive que l'amour commande et qui s'achève en un acte d'amour. Pas d'expérience naturelle de Dieu. Contemplation philosophique, ombre de la connaissance surnaturelle.

de la Taille M. — L'oraison contemplative. — *Recherches de sc. rel.*, 10, 273-292.

Son procédé (non abstractif). Sa porte d'entrée (d'ordre non intellectuel, mais affectif). Epreuves de la contemplation. Sa place dans l'économie de la vie spirituelle (à la fois surnaturelle et, en un sens, connaturelle au juste, couronnement normal de la vie de grâce). Conséquences quant à la direction.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — L'ascétique et la mystique. Leur distinction et l'unité de la doctrine spirituelle. — *Vie Spir.*, I, 145-165.

Indistinction de ces disciplines chez les anciens (y compris Sainte Thérèse) et en particulier chez Saint Thomas : la contemplation couronnement normal de la charité. — Distinction à partir du XVII[e] siècle ; méfiance à l'égard de la contemplation, conçue comme grâce « extraordinaire ». Protestation du P. Lallemant S. J. et de ses disciples. — Retour contemporain à la thèse traditionnelle (Saudreau, Lamballe, Arintero). Supernaturalité « quoad substantiam » de la vie de grâce et des vertus théologales. Double supernaturalité des dons du St-Esprit et de la contemplation qui en procède. Celle-ci normale en droit, quoique rare en fait (comme l'entrée dans la gloire aussitôt après la mort). Continuité et compénétration de l'ascétique et de la mystique.

Villada P., S. J. — De mística ? Es necesaria la contemplación mística para la perfección cristiana ? Se puede desear la contemplación infusa ? Su constitutivo. — Algunas cuestiones de nombre. La contemplación adquirida. — *Razon y Fe*, 53, 37-48 ; 172-182 ; 413-432 ; — 54, 198-214.

La perfection ordinaire peut s'obtenir par la contemplation acquise, mais la sainteté héroïque paraît exiger moralement la contemplation infuse. A celle-ci parviendront habituellement les âmes déjà arrivées à la perfection ordinaire.

Huby J. — Foi et contemplation d'après S. Thomas. — *Recherches de sc. relig.*, 10, 136-161.

Pas de connaissance surnaturelle intermédiaire entre foi et vision béatifique : la contemplation reste toujours une connaissance de foi.

Farges A. — L'extase divine et ses contrefaçons. — *R. de philos.*, sept.-oct.

Thurston H., S. J. — Some physical phenomena of mysticism : levitation, telekinesis, stigmatization, tokens of espousal. — *Month*, 133, 266-277 ; 321-335 ; 401-413 ; — 134, 39-50 ; 144-156 ; 243-254 ; 289-300 ; 531-540.

Enquête, avec quelques discussions, sur de nombreux cas concrets pris dans l'histoire de l'Eglise et hors d'elle, sans théorie générale de causalité.

Le Gouvello. — Apparitions d'une âme du purgatoire en Bretagne. Paris, Téqui, 12°, 30 p.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Dupal C. — Comment faire sa méditation? Paris, Figuière, 24°, x-126 p., 2 fr. 60.

N. — The new Code and daily meditation for the clergy. — *Ecclesiastical Review*, 61, 427-429.

Knox R. A. — Meditations on the Psalms, I. London, Longmans, 223 p., 3 sh. 6.

Brouillet E., S. J. — Pour mieux lire l'Ecriture Sainte. III. Le sens mystique. — *Vie nouvelle*, Montréal, 2, 83-88.

Debuchy P. — De l'étude pratique des Exercices de S. Ignace. (= *Collection de la Biblioth. des Exerc.*, n. 54). Enghien (Belgique), 8°, 52 p., 1 fr.

Pydynkowski H., S. J. — Quaestiones de tribus binariis et de tribus humilitatis modis (= *Coll. Bibl. Exerc.*, n. 57). Enghien (Belg.) 8°, 28 p. 0 fr. 60.

Hubin J. S. J. — Souvenirs d'une retraite à Athis (= *Coll. Bibl. Exerc.*, n. 58). Enghien (Belg.) 8°, 40 p., 0 fr. 80

O'Malley T. A. — What is wrong with ecclesiastical retreats? — *Ecclesiast. Review*, 60, 489-500.

Bover J. M. — El principio y fundamento de los ejercicios á la luz de las epistolas de San Pablo. — *Razon y Fe*, 54, 343-355.

Hammenstede A. O. S. B. — Die Liturgie als Erlebnis (= *Ecclesia Orans*, 3). Freiburg, Herder, 12°, xii-90 p., M. 2,40

Piuel R. — La dévotion liturgique. III... dans l'usage des Sacramentaux. — *Vie et Arts liturgiques*, 5, 743-748.

Cazes M. F. O. P. — Les temps liturgiques : 1. La liturgie dans la vie spirituelle. — *Vie Spir.*, I, 108-118.

Masson A. L. — Aux pieds du Maître. Méditations eucharistiques des-

tinées à éviter la routine dans l'usage de la communion fréquente. Lyon, Vitte, 18°, 271 p.

Petrovits J. C. B. — Devotion to the Sacred Heart, its theology, history and philosophy. London, Herder, xvi-281 p., 6 sh.

Garriguet L. S. S. — Le mois du Sacré-Cœur. Exposé doctrinal et historique de la dévotion au S.-C. Paris, Bloud, 12°, 3 fr.

Paris P. — Chemin de croix en l'esprit du B. apôtre Paul. — Villedieu (Manche), 16°, 24 p., 0 fr. 40.

Résume en 16 méditations, d'après la doctrine de S. Paul, la théologie et la mystique de la Croix.

Bainvel J. V. — Le saint Cœur de Marie. Vie intime de la T. S. V., 2e éd. revue. Paris, Beauchesne, 16°, xii-364 p., 7 fr.

de Tonquédec J. — Voilà votre Mère. Paris, Beauchesne, 16°, 40 p., 1 fr.

VI. — ÉTATS DE VIE.

Granger. — Le prêtre surnaturel. Memento de vie sacerdotale d'après la Sainte Ecriture et le droit canon. Caen, Domin, 16°, 204 p.,

Petit (Mgr. F.) — **Labigne R.** — La vie religieuse dans le clergé séculier. — *R. du Clergé franç.*, 97, 286-310.

Mémoire inédit de Mgr Fulbert Petit pour la vie commune des clercs et article en sens contraire de M. L.

Gellé F. — Pour la vie religieuse du clergé. — *R. des fac. cath. de l'Ouest*, 27, 464-491.

Carrozzi M., Mortara P., Glorieux L. — Il canone 134 del nuovo Codex iuris canonici e la convivenza dei chierici. Prato, Giacchetti, 8°, 8 p.

Geiermann P., C. SS. R. — The Mediator. London, Herder, 7 sh.

Devoirs du prêtre *alter Christus.*

Gasquet Card. — Religio Religiosi : the objects and scope of the religious life. London, Washbourne. 2 sh. 6.

Scott. M. J., S. J. — The meaning of a religious vocation. New-York, Kennedy, ix-316 p. 1 dollar 50.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

S. Augustin. — Elévations, prières et pensées, avec introd. par **Cl. Peyroux**, Paris, Gigord, 16°, 400 p., 4 fr.

Marriott G. L. — Macarii anecdota. Seven unpublished homilies of Macarius. *Harvard theolog. studies*, 5. Oxford, Univ. Press. 5 sh. 6 d.

Clarke (W. K. Lowther). — The Lausiac history of Palladius (trad. et introd.). London, Society for prom. christ. knowledge.

S. Vincent de Paul. — Elévations, prières et pensées avec introd. par Cl. Peyroux. Paris, Gigord, 16° CXVIII-269 p., 5 fr.

Grignon de Monfort (B. Louis-Marie). — Amour de la divine Sagesse. Tours, Mame, 18°, 231 p.

Piny A. O. P. [† 1709]. — Le plus parfait ou des voies intérieures la plus glorifiante pour Dieu et la plus sanctifiante pour l'âme. Nouvelle édition par le P. Noël, O. P. Paris, Téqui, 2 fr. 50.

Solovyoff (Vladimir). — The justification of the good, an essay on moral philosophy. London, Constable, 8°, 538 p. 18 fr. 75.

Traduction d'un ouvrage très important du grand philosophe russe — plus connu sous le nom de Soloviev — dont les œuvres n'existent pas en français.

Delattre F. — La pensée de J. H. Newman. Extraits les plus caractéristiques de son œuvre, choisis et traduits par ... avec une introduction, une bibliographie, un index et le texte anglais correspondant. Paris, Payot, 16°, 306 p. 5 fr.

Morceaux disposés par ordre chronologique. Texte anglais au bas des pages. L'index annoncé n'est représenté que par une table des matières ordinaire.

2. — Travaux.

Allo B. O. P. — Especulaciones cósmico-religiosas, carismas y ascetismo. *Revista quincenal*, 25 juin, 241-250.

Relations entre le syncrétisme judéo-païen et le christianisme orthodoxe primitif.

Kennedy H. A. A. — Philo on union with God. — *Expositor*, série 8e, n. 101 (mai).

Lebreton J. — Le discours sur la montagne et les béatitudes. — *R. prat. d'apol.*, 28, 321-343

Lebreton J. — La prière du Seigneur. — *Etudes*, 161, 385-403.

Etude exégétique sur le Pater.

Loughnan H. B. — The prayer of Christ our Lord. — *Month*, 134, 506-515.

Comment N. S. a prié pour nous.

Cellini A. — Carismi e carismatici nel cristianesimo primitivo. — *Scuola cattol.* 16, 105 ; 219 ; 300 ; 446 ; 490.

Mac Nabb, O. P. — Was the rule of St Augustine written for St Melania the younger ? — *Journal of theol. studies*, 20, 242-249.

Baxter. — St Augustine's rule. — Ibid., 20, 352-355.

Objections contre l'hypothèse précédente.

Redonnet y Lopez Doriga. — El trabajo manual en las reglas monásticas. Madrid. Fortanet.

Butler (Dom C.). — Benedictine Monasticism. London, Longmans, 8°, VIII-386 p., 18 sh.

N. — S. Grégoire pape et la vie contemplative. — *Bulletin de S. Martin et de S. Benoît.* (Chèvetogne-Ligugé), mars-avril.

de Hornstein X. — Jean Tauler, sa vie, ses écrits, sa doctrine. Etat présent du problème. — *R. thomiste*, n. s. 2, 45-71.

Pollen J. H. — The origin of the Spiritual Exercises. — *Month*, 131, 81-91.

A propos de la nouvelle édition critique des Jésuites espagnols. S'inspire surtout du P. Watrigant.

Aicardo J. M., S. J. — Comentario á las Constituciones de la Compañia de Jesús, tom. I. Madrid, Blass. XLIV-1000 p.

Martin (Emilio Sanchez). — Vida eucarística de Santa Teresa de Jesús. Avila, Jiménez, 8°, VIII-476 p., 5 pes.

Hildebrand. — De boek der geestelijcke sangen van P. Lucas van Mechelen. (Le livre des Cantiques spirituels du P. Luc de Malines). *Neerlandia franciscana*, 2, 304-313.

Sur l'attribution de ce livre, publié sans nom d'auteur en 1631 par une béguine de Malines.

Dedouvres L. — Le P. Joseph de Paris : le zélateur des Bénédictins et de leur réforme. — *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, 27, 561-599.

Lebrun Ch. — Le bienheureux Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus. Paris, Lethielleux, 8°.

Lebrun Ch. — Le B. Jean Eudes, les Eudistes et l'œuvre des retraites spirituelles. (= *Coll. de la Bibl. des Exercices*, 56). Enghien (Belgique), 72 p., 1 fr. 50.

Lhoumeau. — La Vierge Marie et les apôtres du dernier temps, d'après le bienheureux L. M. Grignion de Monfort. Tours, Mame, 12°.

Bremond H. — Madame de Maintenon et ses directeurs. — *Corresp.* 239, 255-283.

Ses rapports avec trois directeurs : Gobelin, Godet des Marais, Noailles. Fines analyses des illusions de la dévotion.

Dudon P. — Le livre du P. Pichon sur la communion fréquente (1745). XII. Le livre est mis à l'Index. — *Rech. de science rel.*, 10, p. 243-254.

Sur les circonstances de cette condamnation. Les motifs en restent inconnus, le dossier de l'affaire n'ayant pu être communiqué à l'auteur.

Cherel. — Fénelon au dix-huitième siècle (1715-1820). Son prestige, son influence. Paris, Hachette.

Cf. G. Goyau. La vie posthume de M. de Cambrai. *Rev. Deux Mondes* (15 avril), 50, 363-393.

Watrigant H. — Benoît XIV, Benoît XV et les retraites spirituelles. (= *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, n. 55). Enghien (Belgique), 60 p., 1 fr. 50.

Baumann E. — Une auxiliatrice de Lacordaire : Anna Moës. — *Vie Spir.* I, 119-136.

D'après les ouvrages du R. P. Bernadot (*L'action surnaturelle dans la restauration dominicaine au XIXe siècle. La Mère Clara Moës)* et de M. l'abbé Barthel(*La Mère Marie-Dominique-Claire de la Ste Croix*) Stigmatisation et autres faits extraordinaires.

Bremond H. — Un romantique impénitent. II. Sainte-Beuve et le catholicisme. — *Correspondant*, 241, 234-259.

Défend, contrairement à l'opinion courante, la sincérité de sa foi à une certaine époque de sa vie (principalement d'après *Volupté*, histoire fictive d'une vocation sacerdotale) et étudie la courbe de son évolution.

San Carlos de Pedroso (Marquise de). — « Las Tres Marías ». Une œuvre espagnole au vingtième siècle. — *Etudes*, 159, 340-344.

Décrit une œuvre récente fondée à Huelva, qui groupe des femmes pieuses pour « tenir compagnie à N. S. » dans le S. Sacrement.

Toulouse. — Imp. Catholique Saint-Cyprien, I. Vidaillon. — *Le Gérant* : A. SOUCASSE.

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON